

فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید



مرتبین

ضیاء الحسن منارِ رُوقی

مشیر الحق

toobaa-elibrary.blogspot.com



مکتبہ رحمانیہ ○ اُردو بازار ○ لاہور

اظہارِ ممنونیت

مقالات کے اس مجموعے کی اشاعت کے موقع پر ہماری خواہش ہے کہ ہم مرحوم صدر جمہوریہ ہند عالی جناب فخر الدین علی احمد کو گہرے جذبہِ ممنونیت کے ساتھ یاد کریں کہ انھوں نے 'فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید' کے موضوع پر دسمبر ۱۹۷۷ء کے اواخر میں اس سیمینار کا افتتاح کیا جو ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز (جامعہ ملیہ اسلامیہ) کے زیر اہتمام یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کے تعاون سے منعقد ہوا تھا اور جس میں یہ مقالات پڑھے گئے تھے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مرحوم کے مراتب بلند سے بلند تر کریں۔

دارالعلوم دیوبند کے مہتمم الحاج حضرت مولانا حافظ قاری محمد طیب صاحب مدظلہ کے ہم نہایت ممنون ہیں کہ آپ نے اس تاریخی سیمینار کی صدارت فرمائی اور اپنے بصیرت افروز خطبہ کے ذریعے موضوع بحث کے حدود متعین کر کے تبادلہٴ خیال کے لیے معقول و مناسب جہتیں واضح کر دیں۔ آپ کی شرکت سے سیمینار کی حیثیت اور افادیت دو بالا ہو گئی۔

شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین صاحب کے ہم صمیم قلب سے شکر گزار

ہیں کہ آپ نے سیمینار کے انعقاد اور اس سے متعلق ہر مرحلے میں ہماری پوری ہمت افزائی کی۔ آپ کا بھرپور تعاون حاصل نہ ہوتا تو ہم اتنا اہم بات شان سیمینار منعقد نہ کر سکتے۔ آپ نے سیمینار کی آخری نشست کی صدارت بھی فرمائی اور اپنے عالمانہ افکار سے سامعین کو مستفیض ہونے کا موقع دیا۔

ڈاکٹر یوسف حسین خاں، ڈاکٹر سید عابد حسین، جناب ایف بدرالدین طیب جی، جناب حیات اللہ انصاری، پروفیسر علی محمد خسرو اور مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی کی خدمت میں ہم اظہار ممنونیت کرتے ہیں کہ ان حضرات نے سیمینار کی مختلف نشستوں کی صدارت فرمائی اور اپنے گراں قدر خیالات سے سیمینار کی افادیت میں اضافہ کیا۔

ہم شکر گزار ہیں کتب خانہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے لائبریرین شہاب الدین انصاری صاحب کے جنہوں نے سیمینار کے موقع پر اسلامی موضوعات پر منتخب کتابوں کی ایک نمائش کا انتظام کیا تھا جس میں قرآن مجید، اسلامی علوم کی اہم کتابوں اور اسلامی آرٹ کے دلکش نمونے جمع کیے گئے تھے۔

ہم اپنے ان تمام ساتھیوں کے بھی تہ دل سے شکر گزار ہیں جنہوں نے سیمینار کو کامیاب بنانے میں ہر ممکن کوشش کی اور اپنے حسن انتظام اور کارکردگی کے لیے مہمانوں کی تحسین و توصیف کے مستحق ٹھہرے۔ خاص طور سے شعبہ اسلامک اینڈ عرب ایرامین اسٹڈیز، شعبہ تاریخ، شعبہ فزکس، فیکلٹی آف ہیومنیز اینڈ سائنسز کے دفتر، مطبع جامعہ، شعبہ تعمیرات اور شعبہ باغبانی کے اساتذہ و طلباء اور کارکنوں کی محنت، توجہ اور خلوص کو ہم کبھی فراموش نہیں کر سکتے۔ ان ساتھیوں کے بے غرض تعاون کے بغیر سیمینار کا انعقاد ممکن نہ تھا۔ ہم جناب شاہد علی خاں صاحب جنرل منیجر مکتبہ جامعہ کے بھی ممنون ہیں جن کی حسن توجہ سے مقالات کا یہ مجموعہ قارئین کے ہاتھوں میں پہنچ رہا ہے۔

فہرست مضامین

- ۱۔ مقدمہ ۱۱
۲۔ فکر اسلامی : عہد نو کے تقاضے ۲۵
پروفیسر فتح اللہ مجتہبی (سابق کچل کاؤنسلر حکومت ایران متعینہ ہند)
۳۔ کلمات طیب ۳۱
حکیم الامت مولانا قاری محمد طیب صاحب
(مہتمم دارالعلوم دیوبند)

تشکیل نو : کیوں اور کیسے ؟

- ۴۔ فکر اسلامی کی تشکیل جدید : ضرورت اور لائحہ عمل ۶۵
مولانا سعید احمد پالن پوری (استاد دارالعلوم دیوبند)
۵۔ فکر اسلامی کی تشکیل جدید : ضرورت و اہمیت ۷۵
مولانا ابوالعرفان ندوی (استاد دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ)
۶۔ فکر اسلامی کی تشکیل جدید : محرکات و ضرورت ۸۱
مولانا مجیب اللہ ندوی (ناظم جامعۃ الرشاد، اعظم گڑھ)

تشکیل نو میں حدیث نبوی کے مطالعہ کی اہمیت

۷۔ حدیث کا تنقیدی مطالعہ

۱۰۷

مولانا محمد تقی امینی (ناظم دینیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ)

۱۱۷

۸۔ فکر اسلامی کی تشکیل جدید میں حدیث کے تنقیدی مطالعہ کی اہمیت

مولانا عزیز احمد قاسمی (استاد دارالعلوم دیوبند)

۱۲۲

۹۔ ذخیرہ احادیث کی از سر نو جانچ

جناب حسن الدین احمد (ایڈیٹر آف اسلامک اسٹڈیز حیدرآباد)

تشکیل نو اور فقہ و اصول فقہ

۱۲۷

۱۰۔ فقہ حنفی میں فہم معانی کے اصول اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید

مولانا ریاست علی بخوری (استاد دارالعلوم دیوبند)

۱۳۷

۱۱۔ تقلید: مثبت و منفی پہلو

مولانا برہان الدین سنبھلی (استاد دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ)

۱۴۹

۱۲۔ اجماع: شریعت اسلامی کا تیسرا اہم ماخذ

ڈاکٹر محمد اقبال انصاری (ریڈر اسلامک اسٹڈیز، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ)

تشکیل نو: تصوف و کلام کی روشنی میں

۱۵۵

۱۳۔ جدید فکر اسلامی کی تشکیل میں تصوف کا حصہ: ہندستان کے مخصوص حالات میں

جناب سید صباح الدین عبدالرحمان (دارالمصنفین، اعظم گڑھ)

۱۷۳

۱۴۔ علم کلام کا ایک تنقیدی جائزہ

ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری (صدر شعبہ عربی و اسلامک اسٹڈیز، شو جبارتی ٹائٹن)

۱۸۶

۱۵۔ سر سید احمد خاں اور ۱۹ ویں صدی میں علم کلام کا احیا

ڈاکٹر کریمین ڈبلوٹرال (مہمان پروفیسر، ویلیامز کالج، نیو یارک، نیو یارک)

۲۲۲

۱۶۔ جدید علم کلام اور اس کی اہمیت

جناب وحید الدین خاں (مدیر الرسالہ، دہلی)

تشکیل نو: روایت اور تجدّد

۲۲۶

۱۷۔ روایت و تجدّد : جدید نقطہ نظر

پروفیسر سید مقبول احمد (ڈاکٹر کٹر سینٹر آف ولیٹ اسٹڈیز، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ)

۲۳۳

۱۸۔ دینی مدارس کا نصاب تعلیم اور فکر اسلامی

ضیا الحسن فاروقی (ڈاکٹر کٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی)

۲۵۱

۱۹۔ اسلامی شریعت اور وقت کے تقاضے

مولانا عبد السلام قدوائی ندوی (دارالمصنفین، اعظم گڑھ)

۲۶۲

۲۰۔ علم کلام اور شریعت کی نئی تعبیر

ڈاکٹر مشیر الحق (پروفیسر و صدر شعبہ اسلامک عرب ایرانین اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی)

۲۷۱

۲۱۔ نوراخ العقیدگی اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید

جناب انوار علی خاں سوز (استاد انگریزی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی)

تشکیل نو: نیا زمانہ، نئے مسائل

۲۸۱

۲۲۔ حضرت شاہ ولی اللہ کا نظریہ اجتہاد

مولانا سعید احمد اکبر آبادی (سابق پروفیسر شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ)

۲۹۱

۲۳۔ مولانا عبدالحی فرنگی محلی کا فقہی موقف اور نئے ہندستان میں اس کی معنویت

مولانا محمد رضا انصاری فرنگی محلی (استاد شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ)

۲۴۔ نئے ہندستان میں اجتہاد کا دائرہ عمل

ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی (پروفیسر و صدر شعبہ اسلامک اسٹڈیز
مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ)

۲۵۔ امام ابن تیمیہ کا مجتہدانہ موقف اور عصر حاضر میں اس کی معنویت

ڈاکٹر محمد یوسف کوکن (سابق صدر شعبہ عربی، مدراس یونیورسٹی، مدراس)

۲۶۔ نئے ہندستان میں اجتہاد کا مسئلہ : شیعی نقطہ نظر

ڈاکٹر بدر الحسن عابدی (صدر شعبہ عربی، ہندو یونیورسٹی بنارس)

۲۷۔ دنیائے عرب میں قانونی اصلاحات : ایک مختصر خاکہ

ڈاکٹر طاہر محمود (ریڈر شعبہ قانون، دہلی یونیورسٹی)

۲۸۔ اینگلو محمدن لا : بعض بنیادی مسائل

ڈاکٹر سید خالد رشید (شعبہ قانون، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ)

تشکیل نو : مطالعہ شخصیات

۲۹۔ اسلامی فکر کی تشکیل نو : اقبال کی نظر میں

پروفیسر سید وحید الدین (انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
تعلق آباد، نئی دہلی)

۳۰۔ اقبال کا نظریہ اصلاح : ان کے کلام کی روشنی میں

پروفیسر آل احمد سرور (اقبال پروفیسر، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر)

۳۱۔ شیخ محمد عبدہ کے مجتہدانہ کارنامے

ڈاکٹر محمود الحق (ریڈر اسلامک اسٹڈیز، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ)

۳۲۔ جمال الدین افغانی اور علماء

ڈاکٹر انور معظم (صدر شعبہ اسلامک اسٹڈیز،
عثمانیہ یونیورسٹی، حیدر آباد)

- ۴۰۹ ۳۳۔ سرسید کا مذہبی فکر: ان کی تفسیر کی روشنی میں
ڈاکٹر محمد سالم قدوائی (ریڈر اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ،
نئی دہلی)

تشکیل نو: نئے نقطہء نظر

- ۴۱۸ ۳۴۔ اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو: سماجیاتی نقطہ نظر
ڈاکٹر عبدالرفیق سید (ریڈر سوشیالوجی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی)
- ۴۳۸ ۳۵۔ فکر اسلامی کی تشکیل جدید اور اتحاد بین المذاہب
ڈاکٹر غیاث الدین ادلفی (ہنری مارٹن انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک
اسٹڈیز، حیدرآباد)
- ۴۴۹ ۳۶۔ اسلام میں دولت کی منصفانہ تقسیم
پروفیسر محمد رحمت علی (شعبہ معاشیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی)
- ۴۷۰ ۳۷۔ علما اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ: ایک سماجی مطالعہ
جناب سید جمال الدین (استاد تاریخ، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی)

مقدمہ

تاریخ اسلام میں منگولوں کی تاخت و تاراج کا عہد بڑا بھیانک عہد ہے۔ سیاسی و معاشی مضمرات سے قطع نظر علوم اور تہذیب و تمدن کی بربادی کے لحاظ سے بھی ہماری تاریخ کا یہ ایک المناک اور ناقابل فراموش باب ہے۔ علم و دانش کی جیسی تباہی منگولوں کے ہاتھوں ہوئی اس پر آج بھی دل کانپ اٹھتا ہے۔ سیاسی سطح پر اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ دنیائے اسلام کے کئی علاقوں کا رشتہ ایک دوسرے سے ایک عرصے تک منقطع رہا۔ لیکن چونکہ اس عہد میں مسلمانوں کی تمدنی و علمی زبان ایک تھی اور ابھی اسلام کی آفاقی رُوح مسلمانوں کی تمام تمدنی اور علمی سرگرمیوں میں محور کی حیثیت رکھتی تھی، اس لیے اسلام کا تمدنی سرمایہ پوری دنیائے اسلام کا مشترک سرمایہ تھا۔ مسلمان اسے ایسا ہی سمجھتے تھے اور اس کی حفاظت اور اسے ایک نسل سے دوسری نسل تک دیانت داری سے منتقل کر دینا اپنا مذہبی فرض تصور کرتے تھے۔ اُس زمانے کے عالموں میں ایسی جامع العلوم ہستیاں بھی تھیں جن کا علم قاموسی علم تھا، جنہیں بیک وقت راج عقلی اور نقلی علوم پر دسترس حاصل تھی اور جو اسرارِ شریعت کے ساتھ مقاماتِ طریقت سے بھی آشنا تھے۔ اُسے عالم اور دانشور بھی تھے جو علم کی الگ الگ شاخوں میں ممتاز

تھے، لیکن سب کے سب ایک ہی تمدنی و علمی روایات کے امین تھے اور ان روایات میں زندگی تھی روح اسلام کی کارفرمائی سے۔

منگولوں کے بعد مسلمانوں کا بڑا، اہم اور مسلسل تصادم رہا یورپ کی ان فوجی، سیاسی، معاشی اور تمدنی قوتوں سے، جو نشاۃ ثانیہ کے عہد سے لے کر صنعتی انقلاب اور سرمایہ داری نظام کے فروغ تک، کوئی تین سو سال کے عرصے میں پروان چڑھی تھیں اور اب اپنے حدود سے نکل کر دوسرے تمدنوں سے متصادم تھیں۔ اسلامی تمدن کے مرکز اور مسلم علاقے چونکہ یورپ سے ملحق تھے، بلکہ یوں کہیے کہ وہ مغرب سے اُٹھے اس سیلاب کی راہ میں مزاحم تھے اور اسلامی دنیا اور عیسائی دنیا کی باہمی آویزش صدیوں پرانی تھی اور تاریخ عالم کی ایک روایت بن گئی تھی، اس لیے مسلمانوں کو اس سیلاب کی اولین اور سخت ترین ضربیں برداشت کرنی تھیں۔ یہ ایک عمل تھا جو اپنی پوری قوت سے کوئی ڈیڑھ دو سو برس تک جاری رہا اور اب بھی جاری ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ دُنیا اُٹے اسلام کا اتحاد ایک حد تک مذہبی اور تہذیبی سطح پر بھی، مغربیت کے اثر سے ٹوٹ کر رہ گیا ہے اور مغربیت اسلامی تمدن کے لیے ایک اجنبی عنصر ہی نہیں بلکہ ایک ایسی دنیا کی ترجمانی ہے جو خود اپنے انتشار اور تضادات کے مہلک روگ میں مبتلا ہے۔

اسلامی دنیا بڑی رنگارنگ دنیا تھی۔ عرب، ایرانی، ترک، بربر، سیاہ فام افریقی، جنوبی ایشیا کے ہندوستانی اور جنوب مشرق میں ملایائی اور انڈونیشی وغیرہ، اپنے اپنے طریقے سے اور کہیں کہیں شریعت کی مخصوص تعبیرات کے ساتھ، اسلام سے تعلق اور محبت کے رشتے میں بندھے ہوئے تھے اور اس رنگارنگی میں شریعت کے بنیادی اصول اور زندگی گزارنے کے شرعی رسوم و آداب کے علاوہ تصوف اور صوفی سلسلوں کے اپنے طریقے تھے جو تمدن اسلامی کی اسلامی کی اساس کو مختلف انواع عناصر کو متحد رکھتے تھے۔

مقدمہ

مغربی تہذیب یا جدید تمدن نے ایک طرف تو اپنے متاثرین کے ذہنوں میں انتشار اور پرآگندگی پیدا کر دی اور ان پر اسلام کی گرفت کو کمزور کر دیا اور دوسری طرف اسلامی دنیا کے مختلف حصوں کو ایک دوسرے سے اتنا دور کر دیا کہ اس سے پہلے تاریخ اسلام میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ آج علمی اور تہذیبی سطح پر ان مختلف حصوں کے مابین اتنا بھی تعلق نہیں ہے جتنا منگولوں کی تباہ کاریوں کے باوجود قائم تھا۔ دہلی، سمرقند، مراغہ، نیشاپور، اصفہان و شیراز، قونیہ، دمشق، قاہرہ، قیروان، مراکش۔ سب علمی و تہذیبی لحاظ سے ایک دوسرے سے واقف تھے اور اپنے آپ کو ایک کُل کا جزو تصور کرتے تھے، آج اگر یہ تمام علاقے اس کُل کو تلاش کریں یا اُسے دوبارہ پیدا کرنا چاہیں تو ناممکن ہے، غالباً وہ اب اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔

آج صورت یہ ہے کہ بہت سے تاریخی عوامل، نسلی خصوصیات، داخلی، سماجی اور سیاسی عناصر اور دیگر اسباب کی بنا پر اسلامی دنیا میں زندگی کے ایسے مختلف نمونے ملتے ہیں جن میں فکر و عمل کے جدید (موڈرن) اصولوں اور طریقوں کی پیوندکاری ہے اور اس سے وہ پرآگندگی اور افراط فری پھیلی ہوئی ہے کہ اجنبی تو خیر اجنبی ہے، خود مسلمانوں کے لیے یہ مشکل ہو گیا ہے کہ وہ اسلام کا من حیث الکل احساس یا ادراک کر سکیں۔ پہلے ایسا تھا کہ روایتی تعلیم کے وسیلے سے مسلمانوں کو اپنے علوم اور تمدنی ورثے سے واقفیت حاصل ہو جاتی تھی۔ اس میں دینی علوم کے ساتھ عقلی علوم بھی ہوتے تھے اور نیچرل سائنس، ریاضی اور فزکس، علوم بھی، زبان و ادب ان کے علاوہ۔ لیکن آج کل تو مدارس عربیہ میں بھی اتنا سب کچھ حاصل کرنا مشکل ہو گیا ہے اور اس مسلمان کے لیے تو تقریباً ناممکن ہے جس نے جدید طرز کی تعلیم پائی ہے اور جو اپنے علمی ورثے کے بہت سے بنیادی اجزاء سے کٹ کر رہ گیا ہے۔ دراصل، دنیا کے اسلام میں موڈرن ازم کے فروغ و اشاعت میں اس امر کو بھی بڑا دخل ہے کہ جدید طرز کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کی اچھی

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

خاصی تعداد اسلام کو اس کے تمام پہلوؤں کے ساتھ دیکھنے سے محروم رہی ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مغرب یا مشرق جس سمت سے بھی نئے چیلنج اور وقت کے نئے تقاضے پیش آئیں تو ان کا جواب عالموں اور دانشوروں کا وہی طبقہ دے سکتا ہے جسے اسلام کے پورے علمی و تمدنی سرمایے پر عبور ہو اور جس کی نظر 'اسلام' پر ایسی ہو کہ اس کا کوئی گوشہ اس سے مستور نہ رہے۔

دسمبر ۱۹۷۶ء کے آخری دنوں میں (۲۶ تا ۲۹ دسمبر) جامعہ ملیہ اسلامیہ کے ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامی سٹڈیز کے زیر اہتمام فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے مسئلے پر جو سیمینار ہوا، اس کا مقصد جہاں یہ تھا کہ ایک جدید علم کلام کی ضرورت و اہمیت اور 'اجتہاد' کے نظریے کی عملیت و حرکتیت کی طرف عالموں اور دانشوروں کی توجہ ایک بار پھر مبذول کرائی جائے، وہاں ایک مقصد یہ بھی تھا کہ اس امکان کا جائزہ لیا جائے کہ کیا علماء اور دانشوروں کی کوئی ایسی جماعت بن سکتی ہے جو وقت کے اس اہم مسئلے کا بارگراں اٹھانے اور اس کی ذمہ داریوں سے عہدہ براہونے کے لیے تیار ہو۔

بعض حضرات تھے جنہوں نے موضوع سیمینار میں 'تشکیل' کے لفظ کو محل نظر سمجھا اور سوال کیا کہ تشکیل جدید کا آخر کیا مطلب ہے؟ کیا ایک نیا اسلام (معاذ اللہ) بنانا مقصود ہے؟ ہمارے ذہنوں میں اس طرح کا کوئی اُلجھاوا نہیں تھا اور فکر اسلامی سے ہماری مراد دین اسلام ہرگز نہیں تھا اور نہ ہو سکتا تھا۔ ہماری مراد اس سے الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید تھی، یعنی ایک جدید علم کلام کی ضرورت کا ایک بار پھر احساس دلانا تھا۔ اس لیے جن 'مشککین' نے تشکیل کے بجائے 'تعبیر' کے لفظ کو مناسب سمجھا ہم نے ان سے کوئی تعرض نہیں کیا کیونکہ گفتگو کے بعد یہ بات واضح ہو گئی کہ ایک جدید علم کلام کی ضرورت و اہمیت کا انھیں بھی شدید احساس ہے۔ اس پر بھی جدید و قدیم دونوں حلقوں کے لوگ متفق تھے کہ مفکرین اسلام، فقہاء اور مجتہدین نے ہمیشہ زمانے کے

مقدمہ

تقاضوں کو ملحوظ رکھا ہے اور آج بھی کتاب و سنت کے دائرے میں رہتے ہوئے جدید دور کے تقاضوں کو سمجھنا اور ان کا قابل قبول حل تلاش کرنا ہے۔ لیکن اختلاف رائے ان امور میں ظاہر ہوا، اور جیسا کہ ہمیشہ ایسے اجتماعات میں دیکھنے میں آیا ہے اور بہت سے مقالے اور کتابیں بھی اس سلسلے میں لکھی جا چکی ہیں کہ (۱) جدید دور کے تقاضوں سے ہماری مراد کیا ہے، (۲) تقلید سے متعلق ہمارا موقف کیا ہے، کیوں رہا ہے اور کیا ہونا چاہیے، (۳) مختلف مذاہب فقہ میں اسلامی قانون سازی کے جو اصول رہے ہیں، ان کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے یا نہیں، (۴) دور حاضر کی اجتماعی و علمی تبدیلیوں کے پیش نظر جماع اور قیاس کی کسی نئی تعبیر اور ان کے مفہوم میں مزید توسیع کی گنجائش ہے یا نہیں، (۵) وجوب اجتہاد تو ظاہر و باہر ہے لیکن اجتہاد کی شرطیں کیا ہیں اور مجتہد میں کن مخصوص صلاحیتوں کا ہونا ضروری ہے۔

ہماری رائے میں یہ بات بے سبب اور کچھ ایسی بے جا نہ تھی کہ تاریخ اسلام کے ایک خاص دور میں علمائے اہل سنت نے مذہب میں بے جا قطع و برید کے خوف سے عملی طور پر باتفاق رائے اجتہاد کے موقوف کرنے اور صرف چار مذاہب کا اتباع کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ ایسا نہ ہوتا تو مسلم معاشرہ میں سخت انتشار پیدا ہو جاتا، اور یہ بھی صحیح ہے کہ اُس خاص دور میں پورے معاشرہ پر ایک طرح کا جمود ہی طاری تھا، معاشی و معاشرتی سطح پر کوئی بنیادی تبدیلی رونما نہیں ہوئی تھی اور سیاست بھی ایک خاص نہج پر چل رہی تھی۔ مزید برآں مختلف فقہی مذاہب کے مدون و منضبط ہو جانے کے بعد پہلے کی بہ نسبت اجتہاد کی گنجائش بھی بہت کم رہ گئی تھی کیونکہ سابق مجتہدین نے تقریباً ہر قسم کے مسائل و مقدمات پر غور و فکر کر کے دلائل و براہین کے ساتھ اپنی رائے پیش کی تھی اور اپنے مذہب کی بنیادیں مضبوط کر دی تھیں۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں تقلید کے کئی اسباب بتائے ہیں،

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

چوتھی صدی ہجری سے دنیائے اسلام میں، خاص طور سے مشرقی دنیائے اسلام میں بغداد اور خراسان کے مختلف مذاہب فقہ کے ماننے والوں میں نزاع و خلاف کی فضا پیدا ہو گئی اور مجادلہ و مناظرہ کا وہ بازار گرم ہوا کہ اصل اسلام اس بات پر منحصر ہو کر رہ گیا کہ مذاہب شافعیؒ اور ابو حنیفہؒ میں کون اولیٰ اور افضل ہے۔ دوسری طرف یہ صورت بھی تھی کہ سلاطین و امرا کے درباروں سے وابستہ اکثر علماء و فقہاء کے یہاں امانت و دیانت کا وہ معیار باقی نہیں رہا تھا جو پہلوں کے یہاں تھا، شاہ صاحب ان امور کی طرف توجہ دلاتے ہوئے تقلید کی ایک خاص وجہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ جب اکثر لوگ فنون کی باریکیوں کی طرف متوجہ ہو گئے اور مسائل کے ایسے مستبعد مفروضات کی تلاش کرنے لگے جو عقل سلیم کے لیے بار اور ناقابل التفات ہو تو وجدل و خلاف و تعمق کے مضرت رساں نتائج اسی طرح انتشار کی صورت میں ظاہر ہونے لگے جیسے کہ سیاسی سطح پر فتنہ و فساد کے سبب انجام کار ظالم حکومتیں قائم ہو گئی تھیں۔ بس یہیں سے تقلید کے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ تقلید کے یہ زمانے خوش آئند نہیں کہے جاسکتے۔ لیکن تقلید کے جو اسباب بتائے گئے ہیں ان کا نتیجہ یہی ہو سکتا تھا کہ علماء اہل سنت چار منضبط مذاہب کے اتباع کا فیصلہ کر لیں اور عارضی طور پر اجتہاد کا دروازہ بند سمجھ کر معاشرتی و تمدنی سطح پر دنیائے اسلام کی وحدت کو پارہ پارہ ہونے سے بچالیں۔

مخصوص حالات میں تقلید کی ضرورت کے پیش نظر فقہانے دو بُرائیوں میں جو ابھرن تھی اس کو اختیار کیا تھا اور ملحدانہ اجتہاد اور ضلالت و بے راہ روی کے مقابلے میں تقلید اور تقلید کی قیادتوں کو ترجیح دی تھی۔ لیکن ہمارے خیال میں تقلید کی گران باریاں ایک خاص عہد میں ایک مخصوص طرز کی سماج ہی برداشت کر سکتی تھی، جیسے ہی وہ عہد ختم ہوا اور انسانی زندگی کے سیاسی، معاشرتی اور معاشی ڈھلچنے بدلے اور سماج میں بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئیں تو ضرورت تھی کہ ہم اپنے سماجی

مقدمہ

اور معاشی 'اداروں' کا جائزہ لیتے اور دیکھتے کہ بدلے ہوئے حالات میں ان اداروں میں کہاں تک رد و بدل کیا جاسکتا ہے۔ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ شریعت اسلامی میں اندھی تقلید جائز نہیں۔ قرآن کریم نے احکام شرع پر غور و خوض کرنے اور اختلافی مسائل میں اصل کی طرف رجوع کرنے کو واجب قرار دیا ہے، سنت نبوی اور آثار و اجماع صحابہ بھی اس باب میں یہی ہے اور ائمہ اربعہ کے اقوال بھی اجتہاد کے حق میں ہیں، چنانچہ ابن قیم نے ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ سے روایت کی کہ انھوں نے کہا "کسی کو جائز نہیں کہ ہمارے قول کی پیروی کرے جب تک کہ وہ یہ نہ جان لے کہ ہم نے کس بنا پر کہا۔" معن بن عیسیٰ سے روایت ہے کہ "انھوں نے امام مالکؒ کو یہ کہتے سنا... کہ بے شک میں انسان ہوں۔ غلطی بھی کر سکتا ہوں اور صحیح فیصلہ بھی۔ میری رائے پر غور کیا کرو۔ پس جو رائے کتاب و سنت کے مطابق ہو اسے اختیار کرو اور جو رائے کتاب و سنت کے خلاف ہو اسے چھوڑ دو۔ اسی بنا پر امام مالکؒ نے خلیفہ ہارون رشید کو اس بات سے روکا تھا کہ وہ لوگوں کو مالکی مذہب اختیار کرنے کی ترغیب دیں۔" امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے بھی اسی طرح اندھا دھند اپنی تقلید سے منع کیا ہے۔ امام احمدؒ نے جو رائے و قیاس کے معاملے میں زیادہ سخت ہیں، بڑے پُر زور الفاظ میں کہا ہے کہ "نہ میری تقلید کرو، نہ مالک کی، نہ شافعی کی، نہ ثوری کی بلکہ انھیں مآخذوں کو پیش نظر رکھو جو ان کے پیش نظر تھے۔"

اس طرح ائمہ مجتہدین اور بیشتر فقہاء کا منشا یہ تھا کہ لوگوں کو اپنا ذہن کھلا رکھنا چاہیے اور جس بات پر ان کا قلب مطمئن ہو اسی کو تسلیم کرنا چاہیے۔ مقاصد شریعت میں دو قسم کے مسائل آتے ہیں، ایک عبادات اور دوسرے معاملات دنیوی اور یہاں عبادات سے نہیں بلکہ معاملات سے بحث ہے دنیاوی معاملات میں وہی اصول معقول، قابل قبول اور برہنائے انصاف سمجھا جائے گا جس سے لوگوں کو نفع پہونچے۔ دوسرے نکتوں میں یہ کہ دنیاوی معاملات اس

اُصول پر مبنی ہیں کہ نفع دینے والی چیزیں مباح ہیں اور نقصان دینے والی ممنوع۔ چند علماء ہیں جو عبادات و معاملات دونوں کو امر تقبیدی قرار دیتے ہیں لیکن یہ وہ ہیں جو لفظ پرست ہیں اور عقل انسانی کو وہ مقام نہیں دیتے جو خدا کی طرف سے اسے ملا ہوا ہے۔

مقاصد شریعت کے بارے میں ابن قیم نے بڑی متوازن اور معقول بات کہی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ”شریعت کی بنیاد حکمتوں اور لوگوں کی دنیاوی اور اخروی فلاح و بہبود پر ہے اور شرع کل کی کل انصاف ہے، سراسر رحمت اور حکمت ہے، پس جس مسئلے میں انصاف کی بجائے ظلم ہو، رحمت کی بجائے زحمت ہو، فائدے کی بجائے نقصان ہو اور عقل کی بجائے بے عقلی ہو وہ شریعت کا مسئلہ نہیں، اگرچہ اسے بذریعہ تاویل شرع میں داخل کر لیا گیا ہو۔ پس شریعت خدا کے بندوں میں اس کا انصاف ہے اور اس کی مخلوق میں اس کی رحمت ہے۔ اسی سے زندگی ہے، غذا ہے، دوا ہے، لود ہے، شفا ہے اور حفاظت ہے۔ زندگی کی ہر بھلائی شریعت سے وابستہ ہے اور زندگی کے ہر نقصان کا سبب ترک شریعت ہے۔ چنانچہ جو شریعت خدا نے اپنے رسول پر نازل فرمائی ہے وہ عالم کاستون اور دنیا و آخرت کے تمام حلقہ ہائے فلاح و بہبود کا مرکز ہے۔“ خدا کا طریقہ جو اس کے بندوں میں ہمیشہ سے جاری ہے اور ہمیشہ جاری رہے گا، یہ ہے کہ دنیا کے حالات اور اقوام عالم کی عادات ہمیشہ ایک حالت پر باقی نہیں رہتیں اور یہی وجہ ہے کہ معاشرہ میں تبدیلیوں کے ساتھ انسانوں کی فلاح و بہبود کے معیار بھی بدل جاتے ہیں، علامہ ابن قیم نے اس حقیقت کو اپنے خاص اسلوب میں اس طرح بیان کیا ہے کہ ”معاشرۃ انسانی اور قانون کا باہمی رشتہ نہ جاننے کے باعث لوگوں میں ایک غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے جس نے شریعت اسلامی کا دائرہ بالکل محدود کر دیا ہے، حالانکہ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ جس شریعت میں مصالح انسانی کا سب سے زیادہ لحاظ رکھا گیا ہو اس

مقدمہ

میں ایسی تنگ نظریوں کی گنجائش نہیں“ (صحیح محمد صافی، فلسفہ شریعت اسلام، مجلس ترقی ادب، لاہور، صفحات ۱۶۲ - ۱۶۵، بحوالہ ابن قیم، اعلام الموقعین، جلد ۳)

اب جب کہ مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو چکی کہ فکر اسلامی کی تعبیر جدید ہو یا کسی جدید علم کلام کی تشکیل، یا احکام کی نئی وضاحت یا تبدیلی، اسلام کا کوئی اصول اس کی راہ میں رکاوٹ نہیں (بشرطیکہ یہ سب کچھ کتاب و سنت کے بنیادی اصولوں اور تعلیمات اسلامی کی اصل روح کے مطابق ہو) تو مستشرقین اور اُن کے بعض مسلم تلامذہ کی اس کج اندیشی کا پردہ فاش ہو جاتا ہے کہ شرع اسلامی ایک جامد قانون ہے اور اس سے عصر حاضر کے تقاضے پورے نہیں ہو سکتے۔ ہمارے خیال میں ان کی کج اندیشی کا سبب ان کی تنقیدی درماندگی اور شرع اسلامی کے مآخذوں سے لاعلمی ہے۔ نیز وہ شرع اسلامی کا حقیقی منشا سمجھنے سے بھی قاصر رہے ہیں۔

معاشرہ انسانی، قانون اور اخلاقی اقدار میں ایک ایسا رشتہ ہے جس کے توازن میں اگر کچھ گڑ بڑ ہو جائے تو بُرائیوں کے نت نئے دروازے کھل جاتے ہیں، اسلام کی روح اعتدال و توازن کو اس رشتے کی استواری کے لیے نہایت اہم قرار دیتی ہے اور سچی اسلامی زندگی وہی ہے جس میں عدل و احسان اعمال کی بنیادی قدریں قرار پائیں۔ اور اجتہاد ہی وہ طریقہ کار ہے جو اس استواری کو برقرار اور اسلام کی ہئیت ترکیبی میں عدل و احسان کو معیار فکر و عمل بنا کر حرکتیت کو قائم رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شرع اسلامی اپنے تمام تاریخی ادوار میں معاشرہ انسانی کے نشو و ارتقا

۱۔ یہاں احکام کی تبدیلی سے مراد خدا نخواستہ نصوص کی تبدیلی نہیں کیونکہ ایسا کرنا گویا اسلام ہی سے دستبردار ہونے کے مرادف ہوگا۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ معاشرہ کی ضرورت کی بنا پر یا علت و عادات کے بدل جانے سے نصوص کی ضروری تغیر اور تشریح مد تمام شرائط دینیہ کے لازم سمجھی جائے۔

میں کبھی سدا رہ نہیں ہوئی۔ شرع اسلامی کو نشیط اور تازہ کار رکھنے کے لیے باہمت اور عزم عمیم رکھنے والے فقہاء و مجتہدین پیدا ہوتے رہے ہیں جنہوں نے شریعت کی منشا کو سمجھا اور اس کے مقصد اصلی کو پیش نظر رکھ کر ایسے زمانے میں اُسے رواج دیا جب لوگوں پر جمود طاری نہ تھا اور زمانہ ہر فن کے صاحب نظر حضرات سے معمور تھا۔

جب ہم کہتے ہیں کہ اسلام ایک مکمل دین ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اسلام میں زندگی کے ہر ہر گوشے سے متعلق ہدایات ہیں، یہ منشا ہرگز نہیں ہوتا کہ جس وقت اُمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ والی آیت حضور پر نازل ہوئی، بس وقت کی رفتار وہیں رُک گئی اور انسانی معاشرہ جیسا کہ اُس وقت تھا جامد ہو کر رہ گیا۔ ایسا سوچنا قرآنی تعلیم کے منافی ہوگا اس لیے کہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے۔ اس لیے مکمل دین کہنے سے مراد صرف یہ ہے کہ تغیر و تبدل کی جو صورت بھی ہو اور جس زمانے میں بھی ہو، اسلام ان سب حالات میں صحیح صحیح رہنمائی کرتا ہے اور ہمیں وہیں سے فیضان حاصل کرنا چاہیے۔ اسلام زمانے کی رفتار کو نہیں روکتا اور چاہتا ہے کہ معاشرہ میں ضروری اصلاح و تجدید سے کام لے کر زندگی کو مفید اور بامقصد بنایا جائے۔ اس کا دعویٰ تو یہ ہے کہ فکر و عمل کی ہر تبدیلی کے باوجود معاشرہ میں توازن، سلامتی اور داخلی و خارجی امن و طمانیت کی فضا اگر پیدا کی جاسکتی ہے تو اسی کے پیغام پر عمل پیرا ہو کر۔ پس، یہ ثابت ہے کہ اسلام ایسا دین ہے جو کسی ایک زمانے تک محدود

نہیں، جو تغیر کو آیت الہی کہتا ہے اور جو قرآن کی اس آیت الذین جاہدوا فینا لنمھدینھن سُبُلًا کے ذریعے ہر لمحہ اور ہر آن اس امر کی ترغیب دیتا ہے کہ لوگ مشیت الہی کے مضمرات جو لامتناہی ہیں اور جن کا تعلق انسانی زندگی سے بھی ہے سمجھنے کی کوشش کرتے رہیں تاکہ کتاب و سنت کے عموماًت سے زندہ اور کارآمد اصول دریافت کرنے کا سلسلہ جاری رہے اور وقت کی مناسب جزئیات پر ان کا اطلاق

کیا جاتا رہے۔ یہ ایک جہد مسلسل ہے اور مسلمانوں کو اس کی دعوت دی گئی ہے تاکہ مدینت اور ارتقا کا عمل اسی نہج پر جاری رہے جسے قرآن کریم نے 'صراط مستقیم' کہا ہے، یعنی ایسے لوگوں کا راستہ جن پر اللہ تعالیٰ نے ہر زمانے میں اپنا فضل و انعام فرمایا ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون لوگ ہیں جو آج اسلامی قانون سازی، فکر اسلامی کی تعبیر جدید یا فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کا یہ مہتمم بالشان کام انجام دے سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اجتہاد کے عمل کے لیے شخص موزوں نہیں ہو سکتا اور نہ شخص کو اس کی ایجازت دی جاسکتی ہے۔ اصول کی کتابوں میں اجتہاد کی شرطیں، یعنی مجتہدین کیا کیا صلاحیتیں ہونی چاہئیں، وضاحت سے مذکور ہیں۔ شاہ ولی اللہؒ نے بھی اپنے رسالے "عقد المجید فی احکام الاجتہاد والتقلید" میں اس مسئلے کو بڑی صراحت سے بیان کیا ہے۔ مختصراً یہ کہ (۱)، مجتہد کے لیے قرآن و حدیث کے ان نصوص کا علم ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہیں۔ احادیث کے سلسلے میں یہ جاننا ضروری ہے کہ کتب حدیث کی ترتیب کیا ہے اور اس فن کی اصطلاحات کیا ہیں، اصول حدیث سے بھی پوری واقفیت ہونی چاہیے، (۲)، مجتہد کو صاحب نظر ہونا چاہیے اور یہ بھی کہ وہ اجماع کے موقعوں اور ان کی نزاکتوں کا علم رکھے۔ یہاں نظر کے اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ قیاس کے مقدمات کو اس طرح مرتب کیا جائے کہ نتیجہ صحیح نکلے۔ اسی کے تحت اس بات کا علم بھی آتا ہے کہ علماء سلف کن امور میں متفق تھے اور کن امور میں ان میں اختلاف تھا۔ (۳)، اجتہاد کے لیے نہایت ضروری ہے کہ عربی زبان و ادب کا اچھا علم اور ذوق ہو۔ ہر زبان اداائے مطلب کے لیے اپنا مخصوص سانچہ اور مزاج رکھتی ہے۔ عربی زبان کا بھی اپنا ایک مخصوص اسلوب اور مزاج ہے، اس کے اسرار و رموز سے واقفیت اجتہاد کی بنیادی شرط ہے۔ کیسی حیرت ہوتی ہے ان لوگوں پر جو بغیر عربی جانے اجتہاد کا مشغلہ فرماتے ہیں، (۴)، اصول فقہ پر بھی نظر ہونی چاہیے، اسی کے ساتھ تاریخ فقہ، راویوں کے حال، ائمہ و مجتہدین

کے مسلک و دلائل سے بھی واقفیت ضروری ہے، (۵) ناسخ و منسوخ کا علم بھی نہایت ضروری ہے، (۶) اجتہاد کے لیے لازم ہے کہ اجتہاد کرنے والا جدید طرز زندگی سے بھی واقفیت رکھتا ہو، وہ یہ بھی جانتا ہو کہ وہ کون سے معاشی، سیاسی اور عمرانی عوامل ہیں جن سے معاشرہ متاثر ہوتا ہے اور نئے مسائل اپنی مختلف جہتوں کے ساتھ ابھر کر سامنے آتے ہیں اور (۷) یہ کہ مجتہد غیر معمولی ذہنی سلجھاؤ رکھتا ہو، دیانت و امانت کا حامل ہو، صائب الرائے ہو، صاحب فراست ہو، مقاصد شریعت کی فہم اور اخلاقی جرأت رکھتا ہو۔ یہ خوبیاں نہ ہوں تو کتاب و سنت اور عربیت وغیرہ علوم کے حاصل ہونے کے باوجود کسی کو اجتہاد کا حق نہیں دیا جاسکتا۔ ایک زمانہ اسلام پر ایسا بھی گذرا ہے جب دنیا نے مختلف سطحوں پر اپنا جال بچھا رکھا تھا، اقتدار کی خواہش، دولت کی ہوس، تدین کا فقدان، عقل کے فتنے، عقیدوں کی بے راہ روی، سلاطین کا جبر و استبداد، یہ سب دنیا کے جال ہی تھے۔ اُس وقت یہی مفید تھا کہ تقلید ہی کو شعار بنا لیا جائے، اور اس وقت کے حالات میں اس میں کوئی خاص نقصان بھی نہیں تھا، زندگی تقلید کا بارگراں اٹھا سکتی تھی۔ لیکن آج ایک طرف تو اس طرح کی تقلید سے کام نہیں چل سکتا اور دوسری طرف دنیا کا حال اُس زمانے کے مقابلے میں کچھ زیادہ ہی پیچیدہ اور ابتر ہے۔ اس لیے کسی ایسے شخص کی تلاش جو اجتہاد کی مذکورہ تمام شرطوں کو پورا کرتا ہو، غالباً نتیجہ خیز نہ ہوگی، یہ عہد علم و فن کی دنیا میں تخصص کا عہد ہے اور بہت سے نئے علوم وجود میں آگئے ہیں اور دینی مدرسوں اور جدید درس گاہوں سے آج ایسے رجال کار نہیں نکل رہے ہیں جو بیک وقت قدیم و جدید علوم میں رسوخ رکھتے ہوں۔ اس لیے اگر کسی اکیڈمی یا ادارے کے زیر اہتمام علماء اور جدید طرز کی تعلیم پائے ہوئے دانشور دونوں مل کر اس کام کو ہاتھ میں لیں تو ممکن ہے کہ اس ادارے کے اجتماعی ضمیر میں ایسی قوت اور اس کے اراکین کی مشترک کوششوں میں ایسی برکت پیدا ہو جائے کہ رفتہ رفتہ وقت کی یہ مشکل آسان ہو جائے۔

مقدمہ

اجتہاد کے عمل سے فقہ جدید کی تدوین کے لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ فقہ سے متعلق تمام ذخیرے پر تحقیقی نظر ڈالی جائے اور مسائل اور فروع کے بے پناہ انبار میں سے ان کی اصل بنیادوں اور مأخذ و اصول کا پتہ لگایا جائے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ فقہ کے تاریخی ارتقا کو نظر انداز کر دیا جائے۔ البتہ اس پر اس انداز سے نظر ڈالی جائے کہ شریعت میں کن کن مصلح کی رعایت رکھی گئی ہے اور ہمارے فقہانے استخراج و استنباط اور استدلال و قیاس کے سلسلے میں کن خارجی مأخذ کو پیش نظر رکھا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی نہایت ضروری ہے کہ ان قواعد عامہ و کلیات کا جائزہ لیا جائے جن کو فقہاء اپنی کتابوں میں مسائل کے اثبات و تردید کے سلسلے میں پیش کرتے ہیں۔ اس سے یہ فائدہ ہوگا کہ موجود فقہی اہمیت کے اصول و قواعد کے ساتھ یہ اندازہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان میں کس قدر توسیع و اضافے کی گنجائش ہے۔ اس طرح ماضی سے تسلسل بھی قائم رہے گا اور کچھ نئے اصول و معیار بھی ہاتھ آجائیں گے جن سے جدید مسائل کے حل کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔

ضیاء الحسن فاروقی

۲۳ اپریل ۱۴۲۸ھ

بیت

بروفیسر فتح اللہ مجتہائی

فکرِ اسلامی: عہدِ نو کے تقاضے

آج کی دنیا اپنی تمام کامیابیوں اور کامرائیوں کے باوجود امید سے زیادہ ناامیدی، مسرت سے زیادہ تلخی اور سکون سے زیادہ بے چینی و بے اطمینانی کی آماج گاہ بن گئی ہے۔ جدید سائنس نے انسانی نگاہ کو نئے نئے افقوں سے آشنا کر دیا ہے۔ اور جدید ٹیکنالوجی نے انسانوں کو اس قابل بنا دیا ہے کہ اب وہ حدنگاہ سے آگے دیکھ سکتا ہے۔ آج انسان کی حکمرانی ایٹم کے قلب سے لے کر اجرام سماوی تک پھیلتی جا رہی ہے اور زمان و مکان دونوں ہی کو وہ منہ بھر کرتا جا رہا ہے۔ قدرت کے خزانے سے وافر مقدار میں دولت نچوڑی جا رہی ہے۔ بایں ہمہ تمام اور ضروریات و تیشات کا حصول انسان کی پہنچ سے باہر ہے۔ نوعِ انسانی اجتماعی طور پر جس طرح آج لاچار و غیر محفوظ، نامطمئن اور غیر آسودہ ہے پہلے کبھی نہیں تھی۔ ترقی کی طرف ہم جس قدر بھی پیش رفت کرتے ہیں اسی قدر ہم وہم و خوف اور بے چینی و نا آسودگی کا شکار ہوتے ہیں۔ گزشتہ دو صدیوں سے "ترقی" اور "نشوونما" کے جو تصورات حقیقت مصدقہ کی طرح ذہنِ انسانی پر حکمراں تھے اور ان کو بنی نوعِ انسان کے لیے راہِ نجات سمجھا جاتا تھا، اب ان کی حقیقت معرضِ بحث میں آگئی ہے اور ان پر شدید قسم

کے شکوک و شبہات کا اظہار بھی کیا جانے لگا ہے۔ آخر ہم صحیح معنوں میں نشوونما سے مراد کیا لیتے ہیں؟ نشوونما ہو تو کس چیز میں؟ اور ترقی کریں تو کس حد تک؟ کیا وہ معاشرے جو تکنالوجی، صنعتوں اور معاشی منصوبوں کے لحاظ سے زیادہ ترقی یافتہ ہیں لازمی طور پر ان معاشروں کے مقابلے میں جو "ترقی پذیر" یا "غیر ترقی یافتہ" ہیں، بنی نوع انسان کے لیے ایک بہتر اور صحت مند معاشرے کہے جاسکتے ہیں؟ اور کیا یہ بات قرین انصاف ہے کہ معاشی اور صنعتی ترقی ہی کو معیار بنا کر انسانیت کو اونچے اور نیچے دو طبقوں میں تقسیم کر دیا جائے؟ کیا یہ بات انسان کے شایان شان ہے کہ اپنی تمام ذہنی صلاحیتوں اور روحانی قوتوں کے باوصف صرف مادی منفعت اور دنیاوی اقتدار ہی کو اپنا منتہا و مقصود قرار دے لے؟ اسلحہ کی وہ دوڑ جو پوری دنیا میں احمقانہ طور سے جاری ہے اور سیاسی اقتدار کی جارحیت جو مختلف شکلوں اور ناموں سے بڑھتی جا رہی ہے، ان سے انسانیت کو کس طرح بچایا جاسکتا ہے؟ ان تمام مسائل کی جڑیں کہاں پیوست ہیں! اور اُس سائنس اور تکنالوجی کو جس سے مفید کام لینے کے بجائے تباہ کن کام لیے جا رہے ہیں کس طرح اس بات کا موقع دیا جائے کہ وہ اپنے وعدوں کو وفا کرے اور انسانیت کے عزو شرف کو سر بلند کرے؟

یہ وہ چند نازک سوالات ہیں جن سے ہر ایسا شخص دوچار ہے جو بلند و اعلیٰ اقدار کے دائرے میں رہتے ہوئے زمانہ حاضر میں انسانیت کی خطرناک صورت حال اور دنیا کے مستقبل کے بارے میں غور و فکر کرتا رہتا ہے۔ یہ تو سچ ہے کہ سائنس اور تکنالوجی نے انسانی زندگی کو نفع بخشنے کے سلسلے میں کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں اور ان کی مدد اور استعمال سے ہم میں سے ہر شخص کسی نہ کسی طرح اور کسی نہ کسی انداز میں اپنی زندگی کو پُر مسرت بناتا رہتا ہے لیکن دوسری طرف یہ بھی ہے کہ سائنس اور تکنالوجی کے الجھاؤ استغناء اندیشہ ناک اور ان کے استعمال کا رد عمل اتنا سنگین ہے کہ کچھ لوگوں کو اس سے

بات کا بھی خوف لاحق ہو گیا ہے کہ ان حالات میں اب انسانیت کا ارتقاء نہ ہو سکے گا۔

آبادی کا حیرت ناک اضافہ، خزانہ قدرت سے آخری ذرے اور آخری قطرے تک نچوڑ لینے کی سعی، اپنے تمام نتائج بد کے ساتھ کثرت پیداوار جس کا لازمی نتیجہ ہے فضول خرچی، سودائی دھن اور فیشن، افراطِ زر، تخریبِ اخلاق، بے رحمانہ مقابلے اور منڈیوں پر زبردستی قبضے کی دوڑ، ہوا اور پانی کی آلودگی اور اشیائے خوردنی میں ملاوٹ، مادی اور افادی نقطہ نظر، اخلاقی اور مسدہی نصب العینوں سے بے گانگی، بے حس اور بے لگاؤ صنعتی معاشرے کے جال میں انفرادیت کی موت، ان پرستیزاد اسلحوں کی دوڑ اور ایٹمی ہتھیاروں کا خطرہ۔ یہ ہے وہ تصویر ہماری صنعتی اور تکنیکی دنیا کی جو بیسویں صدی کے نصفِ آخر میں ابھر کر ہمارے سامنے آئی ہے۔

میرا خیال ہے کہ میں مبالغے سے کام نہیں لے رہا ہوں کیونکہ یہ چند ایسی واضح اور روشن حقیقتیں ہیں جن کو ہر وہ شخص جو غور و فکر کا عادی ہے محسوس کر سکتا ہے۔ مزید برآں میری یہ بھی خواہش ہے کہ مجھ کو قنوطی نہ سمجھا جائے کیونکہ انسان کی ارفع و اعلیٰ صلاحیتوں سے میں کلی طور پر مایوس نہیں ہوا ہوں۔ انسان کی تخلیق اس لیے نہیں کی گئی ہے کہ وہ اپنی حماقتوں کے ذریعے خود کو نیست و نابود کر دے۔ اس کی تخلیق کے پس پردہ ایک برتر باشعور طاقت ہے جو مسلسل کار فرما رہتی ہے اور جب تک (انسان کی) تکمیل نہیں ہو جاتی یہ کار فرمائی خاموش نہ ہوگی۔ اس زمین پر انسان کی زندگی، اس کے ابتدائی ادوار ہی سے تجربہ و ارتکابِ اغلاط کا ایک مسلسل مرحلہ رہی ہے۔ موجودہ صورت حال اپنی انتہائی دشواریوں کے باوجود اسی مرحلے کی طرف ایک پیش رفت ہے، جس پر بہر حال قابو پانا ہے اور انسان کو ایسا کرنے کی صلاحیت عطا فرمائی گئی ہے۔

یہ ایک دلچسپ بلکہ مسرت بخش حقیقت ہے کہ تکنیکی ترقی کی کوششوں

کے ساتھ ساتھ ایسے افراد اور معاشروں کی تعداد بھی بڑھتی جا رہی ہے جو موجودہ عہد کے سماجی، ذہنی اور اخلاقی بحران کو محسوس کر رہے ہیں اور ایمان داری سے اس بات کے لیے کوشاں ہیں کہ جدید تہذیب کے پیدا کردہ مسائل کو حل کرنے کی کوئی راہ نکالی جائے اب اس بات کو اچھی طرح محسوس کیا جا چکا ہے کہ آج کی دنیا جن آلام کا شکار ہے اس کی سب سے بڑی وجہ کوئی اور چیز نہیں بلکہ تکنالوجی کا خود غرضانہ اور غیر ذمہ دارانہ استعمال ہے۔ ہم جن مسائل سے دوچار ہیں وہ بیشتر اور بنیادی طور سے اخلاقی مسائل ہیں، ایک طرف تو عقلیت، مادیت اور سائنسیت نے انسان کے عقاید اور اخلاقیات کی بنیادوں کو کمزور کرنے میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا ہے دوسری طرف مذہبی حقائق کی غلط تعبیروں اور مذہبی اداروں کے جمود نے بھی ان کو تیزی کے ساتھ رو بہ زوال ہونے میں مدد دی ہے۔

آج کسی بھی دوسرے مذہب کی طرح اسلام میں بھی مذہبی فکر کی تشکیل جدید کے مسائل اُن ہنگاموں اور دشواریوں سے الگ کر کے نہیں دیکھے جاسکتے جن سے جدید دنیا کا انسان دوچار ہے۔ اگر ہم اس بات کے متحقی ہیں کہ ہم مسلمان رہتے ہوئے بھی وہ جدید طرز زندگی اختیار کریں جو اکثر دہشتہ ہمارے عقاید اور اخلاقی اقدار کے برعکس گامزن رہتی ہے تو سب سے پہلے ہم کو ان قوتوں کی ماہیت کی شناخت کرنی ہوگی جن کو اس بات کی اجازت دی گئی ہے کہ وہ ہماری قسمتوں پر حکمرانی کریں اس سلسلے میں ہمیں سب سے پہلے معذرتی انداز اور شکست خوردہ ذہنیت کا شکار ہوئے بغیر علوم کے تصورات اور اصطلاحات سے خود کو نہ صرف باخبر کرنا ہوگا بلکہ اپنے ذہنوں کو بھی کھلا رکھنا ہوگا کیوں کہ ہم ساتویں اور آٹھویں صدی کے اصطلاحاتی فریم ورک میں سوچتے ہوئے بیسویں صدی میں زندہ نہیں رہ سکتے۔

اس بات کے علاوہ ہمارے پاس کوئی اور چارہ کار نہیں ہے کہ ہم جدید دنیا

کے شہری بن جائیں اور اس بات کو قبول کرنے کے لیے آمادہ رہیں کہ جدید دنیا، کلی طور پر ہمارے روایتی سماج سے مختلف ہے۔ اپنے عقائد کے بنیادی اصولوں سے دست بردار ہوئے بغیر ہمیں اپنا طریق زندگی اور انداز فکر ارتقائی عمل کے مطابق اختیار کرنا چاہیے اور اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی سیکھنا چاہیے کہ اسلام اور اس کے سماجی اخلاقی اور تمدنی اقدار کی ترجمانی و تفسیر عہد جدید کے مصطلحات کے ذریعے اس طرح کریں کہ ان کی تعلیم عصر حاضر کے ذہن کے لیے بامعنی ہو جائے۔

یہ سوچنا بالکل لایعنی ہے کہ ہر جدید یا ارتقائی تصور ہمارے مذہبی نقطہ نظر کے منافی ہے۔ خود فکر اسلامی چودہ سو برسوں میں مسلسل تغیر پذیری کے عمل سے دوچار رہی ہے۔ اپنے ارتقا اور پھیلاؤ کے ہر مرحلے میں مذہب اسلام کونسے نئے ماحول سے سابقہ پڑتا رہا ہے اور فکر اسلامی موقع و محل کے لحاظ سے اپنی شناخت اور بنیادی کردار سے دست بردار ہوئے بغیر نئی سماجی اور تمدنی شکلیں وضع کرتی رہی ہے۔ اپنی زندگی کے ابتدائی دور میں اس کو یونانی فلسفہ اور سائنس، مزدکی، مسیحی اور بودھی تصورات و نظریات کے چیلنجوں کا مقابلہ کرنا پڑا، اس کے علاوہ اس کو مشرقی اور مغربی طریق ہائے زندگی کے بھی مقابل ہونا پڑا۔ ان چیلنجوں کا مقابلہ کرتے ہوئے فکر اسلامی نہ صرف یہ کہ زندہ و پابندہ رہی بلکہ وہ اس میں بھی کامیاب رہی کہ ان فلسفوں اور سائنسوں کے جو اجزاء اس کے دائرے میں آتے ہوں ان کو بھی اپنے اندر جذب کر لے۔ اس عمل انجذاب کی وجہ سے اس کو آگے بڑھنے اور اپنے آپ کو پھیلانے کی مزید صلاحیت حاصل ہوئی۔ اسلامی تہذیب کی تقریباً تمام بنیادی خصوصیات، اس کے علوم و فنون، فلسفہ و تصوف اور قوانین و آئین جہاں داری انجذاب کے اسی عمل کے مرہونِ منت ہیں۔

مذہبی فکر کی تشکیل جدید اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتی جب تک کہ مذہبی حیثیت کو دوبارہ بیدار نہ کیا جائے اور اس کے لیے

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

اس بات کی ضرورت ہے کہ قدرتِ الہی جس شکل میں انسان پر منکشف کی گئی ہے اس پر پختہ اعتقاد ہو اور خود انسان کی شخصیت پر اس حیثیت سے مکمل اعتماد ہو کہ وہ خدا کا پر تو ہے اور زمین پر خدا کا خلیفہ، جیسا کہ خود خدا نے فرمایا ہے ”وَفَخْتَنِيهِ مِنْ رَوْحِي“ اور ”وَإِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً“

حکیم الامت حافظ قاری حضرت مولانا محمد طیب صاحب

کلمات طیب

۲۶ دسمبر سنہ ۱۹۷۶ء کو ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کے ایک غیر معمولی اور عظیم اجلاس میں شرکت ہوئی، جس کا موضوع تھا ”فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ“۔ اس اجلاس میں ملک کے تمام مرکزی اداروں کے نمائندوں اور تقریباً ہر مکتب خیال کے فضلا اور دانشوروں نے شرکت کی، اجلاس کی اہمیت صدر جمہوریہ ہند عالی جناب فخر الدین علی احمد صاحب کی شرکت سے اور بھی زیادہ بڑھ گئی۔ احقر ناکارہ کو صدر اجلاس منتخب کیا گیا، چونکہ صدر مملکت نے صرف ایک گھنٹہ دیا تھا اس لیے اجلاس کی پہلی نشست کی ساری کارروائی ایک ہی گھنٹے میں پوری کی جانی ضروری تھی۔ ابتدا میں شیخ الجامعہ عالی جناب پروفیسر مسعود حسین صاحب نے مہانوں کا خیر مقدم کیا اور اس کے بعد محترم ضیاء الحسن صاحب فاروقی پرنسپل جامعہ کالج و ڈائریکٹر ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ نے اجلاس کی غرض و غایت پر روشنی ڈالی، پندرہ پندرہ منٹ صدر جلسہ اور صدر مملکت کی تقریروں کے لیے وقف، احقر نے اولاً اپنی تقریر سے جلسے کا افتتاح کیا، لیکن وقت کی قلت کی وجہ سے چونکہ اس اہم موضوع پر کوئی تفصیلی روشنی ڈالنا ممکن نہ تھا اس لیے تقریر میں چند بنیادی اور اساسی نقاط ہی بیان کیے جاسکے، البتہ نشست کے اختتام پر جب اس کا ذکر آیا تو ذمے داران جامعہ نے اسے مناسب خیال فرمایا کہ یہ تفصیلات نقاط مقالہ کے طور پر لکھ کر ارسال کر دی جائیں جس میں باقی ماندہ نقاط بحث بھی شامل ہوں۔ اس لیے یہ مقالہ پیش کیا جا رہا ہے جس میں وہ سب بنیادیں بھی ہیں جو اجلاس میں زبانی بیان کی گئی تھیں۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

اور باقی ماندہ نقاط بھی آگے ہیں جو وہاں بیان میں نہ آسکتے تھے ممکن ہے کہ ترتیب میں کچھ فرق ہو لیکن مقاصد سب آگے ہیں۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں اس موضوع کے سلسلے میں چند بنیادی نقاط پیش کر دوں جنہیں فکر جدید کی تعمیر اٹھانے والے حضرات کو پیش نظر رکھنا میرے نزدیک از بس ضروری ہے۔

پہلے بطور تمہید کے یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ عالم بشریت میں فکر و تفکر ایک ایسی عظیم اصولی بلکہ اصل الاصول قوت ہے کہ انسان کی ساری معنوی قوتیں اسی کے نیچے آئی ہوئی ہیں اور اسی کی دست نگر ہیں جو بلا فکر ایک قدم بھی کسی میدان میں آگے نہیں بڑھ سکتیں، جو اس خمہ ہوں یا عقل و دانش ذوق و وجدان ہو یا بصیرت و تفقہ حدس و تجربہ ہو یا جوہر قیافہ ان سب کا قائد اور محرک فکر ہی ہے پھر یہ فکر نہ صرف یہ کہ انسان کی تمام معنوی قوتوں کا سرچشمہ ہی ہے بلکہ خود انسان کی ایک ایسی امتیازی خصوصیت بھی ہے جس سے اس کی انسانیت پہچانی جاتی ہے، کیونکہ یہ قوت انسان کے دوسرے بنائے جنس کو میسر نہیں، اس لیے اگر اس فکری قوت کو انسان کی ماہیت کا حقیقی معرّف کہہ دیا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔

انسان کی مشہور و معروف تعریف حیوان ناطق یا حیوان عاقل سے کی جاتی ہے لیکن غور کیا جائے تو اس سے انسان کا کوئی امتیاز بخش تعارف نہیں ہوتا کہ اسے انسان کی حد نام یا جامع و مانع تعریف سمجھ لیا جائے، کیوں کہ عقل کا تھوڑا بہت جو ہر غیر انسان حتیٰ کہ حیوانات میں بھی پایا جاتا ہے۔ ایک کتے کو بھی اگر ایک جگہ ٹکڑا ڈال دیا جائے تو اگلے دن وہ پھر اسی جگہ آمو جو ہوگا، گویا وہ قیاس کرتا ہے کہ جب آج اس جگہ ٹکڑا ملا ہے تو کل کو بھی مل سکتا ہے اور جب مل سکتا ہے تو پھر اسی جگہ پہنچ جانا چاہیے، یہ صغریٰ کبریٰ ملانا آخر عقلی قیاس نہیں ہے تو اور کیا ہے، خواہ وہ تعبیری اور لفظی نہ ہو مگر ایک حقیقت تو ہے۔ نیز عرف عام میں بعض جانوروں کو چالاک اور ہوشیار کہا جاتا ہے جیسے لومڑی اور گدھے اور بھینس کو عام طور سے احمق اور پلید کہتے ہیں سیدی شیرازی نے بھی کہا تھا کہ

مسکین خراگر چہ بے تمیز است جون بارہی برد عزیز است

اور کسی نے بھینس کے بارے میں بھی کہا ہے کہ

جاموش بے وقوف و بے ہوش چون شیردہد تو چشم از دوش
اگر ان حیوانات میں عقل و شعور کی جنس ہی نہ ہوتی تو یہ نوعی تفاوت کی تقسیم صحیح نہ ہوتی جو
عرف عام میں ضرب المثل کی حیثیت رکھتی ہے، اندرین صورت عاقلیت یا دریافت معقولات
علی الاطلاق انسان کی خصوصیت قرار دے کر اس کی حد تمام حیوان ناطق کو بتلایا جانا اور اس
سے نوع انسانی کا تعارف کرایا جانا کوئی جامع مانع قسم کا تعارف نہیں ہو سکتا، البتہ فکر و تدبیر
کے راستے سے حقائق کا تجزیہ کر کے ان میں امتیاز قائم کرنا نئے اکتشافات سے جزئیات پیدا
کر لینا، جزئیات کو جمع کر کے ان سے کلیات بنانا کلیات سے جزئیات کا نکال لینا اور جزئیات
کے عواقب و نتائج کو سمجھنا نتائج کے معیار سے عواقب اور انجام دینا و آخرۃ کو پیش نظر رکھنا
نوعی خیر سگالی اور اس کی منظم تدبیریں اور اصلاح معاشرہ کے لیے سوچ، بچار وغیرہ بلاشبہ انسانی
نوع ہی کے ساتھ مخصوص ہے اور یہ سب اسی فکر کے کرشمے ہیں اس لیے انسانی حقیقت کی اگر
کوئی جامع مانع تعریف ہو سکتی ہے تو وہ حیوان ناطق نہیں بلکہ حیوان متفکر ہو سکتی ہے۔ کیوں کہ
فکر مندی، فکر نمائی اور فکر پیمائش اور وہ بھی عمومی اور پوری نوع بشری کے لیے اور نہ
صرف اس حیات کے لیے بلکہ حیات مابعد الموت تک کے لیے صرف انسان ہی کی خصوصیت
ہے جو اس کے دوسرے اہلئے جنس کو میسر نہیں اس لیے حیوان متفکر ہی کو انسان کی حد تمام
کہنا کچھ زیادہ قرین عقل نظر آتا ہے۔ پس یہ فکری قوت ہی انسان کی سب سے بڑی فعال قوت
اور اس کی ساری معنوی قوتوں میں اولوالامر کی حیثیت رکھتی ہے اور یہی وہ طاقت ہے جس
سے وہ کائنات میں متصرف اور ہر عنقریب مخلوق سے اونچا سمجھا جاتا ہے، پھر یہی نہیں کہ انسان
اس قوت کا ایک ظرف ہی ہے جس میں عقل و دانش ذوق و وجدان اور حدس و تجربہ وغیرہ
جیسی قوتوں کی مانند فکر بھی انہی جیسی ایک قوت ہے اور دوسری قوتوں کی طرح وہ بھی کسی نہ
کسی وقت اپنے محدود و مخصوص دائرے میں کام دی جاتی ہو، بلکہ فکر کی طاقت اس کی تمام
معنوی طاقتوں پر حکمران و متصرف اور ان کی روح ہے جس کے اشاروں پر یہ ساری قوتیں
آمادہ عمل رہتی ہیں۔ اگر کہیں نمائشی کروفر کا بازار گرم ہو اور باجوں، ٹکاجوں اور لغزوں کی

آوازیں فضا میں گونج رہی ہوں، لیکن راہ گیر کسی دوسرے خیال میں مستغرق ہو تو ان میں سے ایک چیز بھی نہ آنکھ کو نظر آئے گی نہ کان کوئی آواز سن پائے گا۔ اور لاعلمی کے اظہار پر جب لوگ حیرت کریں گے تو وہ یہ کہے گا کہ میں تو فلاں بات کے فکر میں ڈوبا ہوا تھا۔ مجھے ان مناظر اور آوازوں کی کچھ خبر نہیں اس سے واضح ہے کہ آنکھ کان خود نہ دیکھتے ہیں نہ سنتے ہیں بلکہ قوت خیال و فکر ہی دیکھتی سنتی ہے یہ آنکھ کی بینائی اور کان کی شنوائی فکر کے آلات و وسائل سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔

یہی صورت عقل دور اندیشی کی بھی ہے کہ آدمی زیرک بھی ہو اور دانائے روزگار بھی سمجھا جاتا ہو لیکن وہ کسی نظریے کی سوچ میں محو ہو تو دوسرے کتنے ہی عقلی نظریات اس کے سامنے رکھ دیے جائیں نہ وہ انہیں سمجھ سکے گا نہ ان کا شعور ہی پاسکے گا۔ کیونکہ اس کی قوت فکر کسی دوسرے میدان میں مصروف جولاہی ہے، اور فکر کو فرصت نہیں ہے کہ وہ اس نظریے پر غور کر سکے۔ اس طرح روحانی احوال و کیفیات کا ادراک بھی قوت فکر کے بغیر وجود پذیر نہیں ہو سکتا۔ غیبی میدانوں میں فکر کی قوت متوجہ ہی نہ ہو یا کسی دوسرے روحانی مقام میں محو ہو تو دوسرے غیبی اور وجدانی لطیفے قلب پر بھی منکشف نہیں ہو سکیں گے، آخر مراقبات میں قوت فکر اور دھیان ہی کا تو استعمال ہوتا ہے احسان یا تصرف کے معنی ہی یہ ہیں کہ اللہ کو اس طرح حاضر ناظر تصور کر کے آدمی عبادت میں مصروف ہو گیا وہ اسے دیکھ رہا ہے، سو یہ قوت فکر کا ہی استعمال نہیں تو اور کیا ہے۔

بہر حال یہ ایک واقعی حقیقت ہے کہ انسان کی معنویت میں حقیقی کارپرداز صرف یہ فکر ہی کی قوت ہے وہ نہ متوجہ ہو تو قوت باصرہ، سامعہ، شامہ، ذائقہ، لامسہ اور قوت عاملہ وغیرہ سب معطل رہ جاتی ہیں۔ اس لیے وہ جب محسوسات کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو حواس خمسہ ہر کاروں کی طرح اس کے حکم پر دوڑ پڑتے ہیں۔ جب عقلیات کی طرف منعطف ہوتی ہے تو عقل ایک خادم کی طرح اس کے سامنے ہاتھ باندھے کھڑی رہتی ہے یہی قوت فکر جب غیبیات کی طرف چل نکلتی ہے تو وجدان و ذوق اس کے اشاروں پر کام کرتے ہیں۔ اس لیے قوت فکر یہ نہ صرف یہ کہ انسان کی خصوصیت ہی ہے جو اس کی ماہیت کا

کلمات طیب

سزنامہ ہے بلکہ اس کی سلوک ہی اندرونی قوتوں کی رُوح اور ان کے حق میں محرک اور قائد بھی ہے۔ قرآن حکیم نے اپنے کلام معجز نظام میں اسی حقیقت کو واشکاف فرما دیا ہے چنانچہ جو قومیں ان حسی طاقتوں، آنکھ کی بینائی، اور کان کی شنوائی وغیرہ کے ذریعے معجزات انبیاء کو دیکھتی تھیں اور ان کے پاک کلمات سنتی تھیں مگر رضا و تسلیم کا نام نہیں لیتی تھیں تو قرآن حکیم نے اس کی وجہ آنکھوں کی نابینائی یا کانوں کی ناشنوائی قرار نہیں دی بلکہ دل کی نابینائی بتلائی ہے جو درحقیقت اس قوت فکر یہ کی نابینائی ہے، ارشاد فرمایا:

فَانْهَالَتْغَمِي الْاَبْصَارُ وَلَكِنْ نَفْسِي (بات یہ ہے کہ) ان کی آنکھیں اندھی نہیں ہیں بلکہ سینوں

القلوب التي في الصدور۔ میں دل اندھے ہیں جو فکر اور غور سے عاری ہیں)

اس سے صاف ظاہر ہے کہ حواس کی رُوح اور مدار کار فکر قلب ہی ہے نہ کہ نظر چشم، فکر کی آنکھ نہ ہو تو حواس سب کے سب اندھے ہی رہ جاتے ہیں گو وہ اپنی طبعی آمادگی سے دید و شنید کا کوئی کام بھی انجام دیے جائیں، اس لیے قرآن حکیم نے منکرین کی ظاہری دید و شنید کو مانتے ہوئے بھی اس کی حقیقی کارگردگی کا انکار کیا ہے۔ جبکہ اس کی غرض و غایت ہی اس پر مرتب نہیں ہوتی جو قوت فکر سے متعلق ہے کہ یہی فکری رُوح ان محسوسات کے پیکروں میں سے ان کی رُوح نکال کر لاتی ہے، ارشاد حق ہے۔

وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَسْمَعُ الْإِنَّمُ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَعْدِي الْعَمَى وَلَوْ كَانُوا لَا يَبْصُرُونَ۔

اور آپ ان کے ایمان کی توقع چھوڑ دیجیے کیونکہ ان میں (گو) بعض ایسے بھی ہیں جو (ظاہر میں) آپ کی طرف کان لگا لگا کر بیٹھے ہیں۔ کیا آپ بہروں کو سنا کر ان کے ماننے کا انتظار کرتے ہیں گویا ان کو سمجھ بھی نہ سوا اور (اسی طرح) ان میں بعض ایسے ہیں کہ (ظاہرًا) آپ کو لائے معجزات دکھاتے، دیکھ رہے ہیں۔ تو پھر کیا آپ انہوں کو راستہ دکھلا نا چاہتے ہیں گویا

کو بصیرت بھی نہ ہو۔

اس سے واضح ہے کہ سن کر کسی چیز کو ان سنی کر دینا اور دیکھ کر ان دیکھی بنا دینا قوت فکری ہی کے تعطل سے ہوتا ہے جس کو قرآن نے عقل و البصار سے تعبیر کیا ہے۔ گویا جس مبصر اور مستمع پر، یہ بنیادی شعور شامل نہ ہو جس کا قوت مفکدہ کے غور و فکر سے تعلق نہ ہو وہ مبصر اور

مسئع بلحاظ حقیقت غیر مسموع اور غیر مبقر کے حکم میں ہے، پھر اس طرح قرآن حکیم نے ایک دوسری جگہ ان منکروں کے حق میں فرمایا جو پیغمبر علیہ السلام اور ان کے پیغمبرانہ اقوال و افعال کو دیکھتے اور سنتے تو تھے اور طبعی انداز سے وہ بیٹا اور شنوا بھی تھے لیکن فکر قلبی نہ ہونے یا نہ برتنے سے ان کے یہ حواس، حیوانی حواس سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتے تھے، اور ان میں وہ فکری شعور نہ تھا جو حقیقی معنی میں دیکھتا اور سنتا ہے جسے قرآن نے فقہ قلبی سے تعبیر کیا ہے۔ ارشاد حق ہے۔

لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم آذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل
ان کے دل ایسے ہیں کہ جن سے وہ سمجھتے نہیں ان کی آنکھیں ایسی ہیں کہ جن سے وہ دیکھتے نہیں ان کے کان ایسے ہیں کہ جن سے وہ سنتے نہیں ایسے لوگ چوپایوں کی طرح ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ بے راہ رو ہی لوگ غافل ہیں۔

اس سے واضح ہے کہ قلب کا محض طبعی شعور اصل نہیں جو حیوانات میں بھی موجود ہے بلکہ فہم قلبی اصل ہے جس کا دوسرا نام قوت فکر ہے وہ نہ ہو تو حواس یا کام ہی نہ کریں گے یا کریں گے تو وہ ناقابل اعتبار ہوگا، جو غیر قابل التفات ہے، جس سے نمایاں ہے کہ قلبی نور اصل ہے جس کا نام فکر ہے نہ کہ مطلقاً قلبی شعور جو چوپایوں میں بھی پایا جاتا ہے۔

اس طرح عقل کے بارے میں بھی قرآن حکیم نے یہی فیصلہ دیا ہے کہ اس کی کارگزاری کے قابل التفات ہونے کا معیار بھی یہی قوت فکر ہے، عقل محض نہیں یعنی عقل طبعی کا سوچ کے باوجود جبکہ قلب کا ففنی سوچ بجز اس کا منشاء ہو جس کا نام فکر ہے تو عقلی شعور بھی ہے اور ناقابل اعتنا ہو جاتا ہے چنانچہ ایسے قلوب کو جو بے فکرے ہوں قرآن نے عاقل نہیں بلکہ غافل کہا ہے جیسا کہ ارشاد ہے۔

ومن آياته يرثكم البرق وفواد طمعا وينزل من السماء ماء فيحيي به الارض بعد موتها ان في ذلك لآيات لعموم يعقلون
اور اسی کی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ وہ تم کو بجلی دکھاتا ہے جس سے ڈر بھی ہوتا ہے اور امید بھی ہوتی ہے اور وہی آسمان سے پانی برساتا ہے پھر اسی سے زمین کو اس کے مردہ ہوجانے کے بعد زندہ کر دیتا ہے اس میں ان لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں جو عقل رکھتے ہیں

کلمات طیب

اس آیت کریمہ سے نمایاں ہے کہ برق و بشار اور بارش سے احیاء قبار (زمین) وغیرہ باوجود یہ کہ آنکھوں سے نظر آنے کی چیزیں ہیں جنہیں سب دیکھتے ہیں حتیٰ کہ چرند و پرند بھی، اور ان سے اس دنیوی زندگی کے بارے میں کچھ نہ کچھ خفت و طمع کا اثر بھی لیتے ہیں لیکن فرمایا یہی گیا ہے کہ ان حوادث میں قدرت کی جو نشانیاں پہاں ہیں اور انہی کی پہچان کرنا مقصود بھی ہے وہ صرف عقل لڑاے والوں ہی کے لیے ہیں آنکھ لڑانے والوں کے لیے نہیں۔ اور عقل لڑنے کا نام ہی فکر کا استعمال ہے جو عقل کو کام پر لگاتا ہے۔ بے فکری اور بے توجہی سے عقلی تنگ و تنگ بھی عبث اور بے نتیجہ رہ جاتی ہے بہر حال حس ہو یا عقل، ذوق ہو یا وجدان بلا فکر کے تابینا اور بے نگاہ سمجھ گئے ہیں جس سے فکر کا بند نظام کھل کر سامنے آجاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے جگہ جگہ مختلف دائروں میں انسان کو فکر و تدبیر کی دعوت دی ہے کہیں غور و فکر کے لیے انفسی آیات پیش کی ہیں کہیں آفاقی آیات کہیں شرعی اور علمی آیات سامنے رکھی ہیں، اور کہیں وجدانی اور لدنی آیات۔ اور ان میں تدبیر اور غور و فکر کا مطالبہ کیا ہے، انفسی آیات کی طرف رہنمائی کے لیے فرمایا۔

تمہارے اندر خود دلائل معرفت، موجود ہیں کیا تم غور نہیں کرو گے؟

وَفِيٰٓ اَنْفُسِكُمْ اَفَلَا تَبْصُرُوْنَ ؟

کہیں آفاقی آیات پیش کیں جیسے۔

کیا تم آسمانوں اور زمین کے حقائق میں نظر و فکر نہیں کرتے۔

اَوَلَمْ تَنْظُرُوْا فِیْ مَلٰٓئِکَتِ السَّمٰوٰتِ وَارْضٰی۔

کہیں ان دونوں نوعوں کو جمع کر کے فرمایا۔

ہم عنقریب ان کو اپنی (قدرت کی) نشانیاں ان کے گرد و نواح میں بھی دکھا دیں گے اور خود ان کی ذات میں بھی یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جائے گا کہ وہ قرآن حق ہے۔

سُبْحٰنَہُمْ اَیَّٰتِنَا فِی السَّمٰوٰتِ وَفِی الْاَرْضِ اَنْفُسُکُمْ اَفَلَا تَبْصُرُوْنَ۔

کہیں شرعی آیات پیش کیں اور قرآن حکیم کو غور و تدبیر کے لیے پیش کیا۔

اَفَلَا یَتَذٰکَّرُوْنَ اَلَّذِیْنَ اٰتٰیہُمُ الْکِتٰبَ مِنْ قَبْلِہِمْ اَلَمْ یَاۤتِیْہُمْ اَلْحَقُّ اَلَمْ یَكُنْ اَلْحَقُّ اَنْ یَّکُوْنَ لَہُمْ اٰیٰتٌ اِنْ کَانُوْا مُؤْمِنِیْنَ۔

من عند غیر اللہ لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً۔ کسی اور کی طرف سے ہوتا تو اس میں بہت اختلاف پاتے۔ کہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی اور آپ کی حیات طیبہ کی شانوں اور پاکیزہ سیرت و کردار میں غور کرنے کی طرف توجہ دلائی تاکہ اس سیرت پاک کو دیکھ کر آپ کی دعوت کی صدا دلوں میں آجائے اور لوگ اسے ماننے کے لیے تیار ہو جائیں، فرمایا۔

قل انما اعظکم بواحدة ان تقوا اللہ مثنی وفرادی ثم تتفکروا ما بصاحبکم من جنة ان هو الا نذیر لکم بین یدی عذاب شدید۔ آپ فرمادیں اے پیغمبر کہ میں تمہیں ایک ہی بات کی نصیحت کرتا ہوں کہ تم دو دو اور ایک فرادی فرادی اٹھو اور پھر فکر کرو کہ کیا واقعی تمہارے ان ساتھی (پیغمبر) میں کوئی دیوانگی یا جنون ہے؟ وہ تو اس کے سوا کچھ اور نہیں ہیں کہ تمہیں آخرت کے شدید عذاب سے ڈرانے والے ہیں جو تمہارے سامنے آنے والا ہے۔

اولم يتفکروا ما بصاحبکم من جنة ان هو الا نذیر مبین۔ کیا یہ فکر سے کام نہیں لیتے اپنے ساتھی (پیغمبر) کے بارے میں کہ کیا ان میں جنون ہے؟ وہ نہیں ہیں مگر ایک کھلے ہوئے ڈرانے والے (آخرت کے عذاب سے کیا یہ کسی جنون کا ہے؟)

یہی صورت وجدانیا کی بھی ہے کہ حقائق غیبیہ کے اکتشاف میں بھی یہی قلبی فکر ہی کام کرتا ہے جس کو ”لب“ کے عنوان سے یاد کیا جاتا ہے اور اس سے منکشف شدہ علوم و معارف کو حکمت سے تعبیر کیا جاتا ہے قرآن حکیم نے ارشاد فرمایا کہ۔

ومن یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا وما یدکر الا اولوالالباب۔ جسے حکمت دے دی گئی اُسے خیر عطا کر دی گئی، اور نصیحت دہی قبول کرتے ہیں جو گہری عقل والے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ مطلقاً عقل ایک طبعی غریزہ اور طبعی مادہ ہے جیسے بینائی اور شنوائی وغیرہ، مگر وہ صورت عقل ہے جو مادہ شدہ ہے اور زیادہ سے زیادہ قیاس کے راستے سے کلیات کا ادراک کر لیتا ہے لیکن لب اور لباب حقیقت عقل ہے جس سے حقائق کو نیہ اور حقائق شرعیہ منکشف ہوتی ہیں۔ اسی کا نام فکر ہے یہ حکمت جسے خیر کثیر کہا گیا ہے محض عقل طبعی سے برآمد نہیں ہوتی بلکہ عقل عرفانی سے منکشف ہوتی ہے جسے لب کہا گیا ہے۔

بہر حال قرآن حکیم نے اس خاص قوت فکر کو جس کا تعلق قوانین الہی، معرفت خداوندی

کلمات مہذب

حقائق نبوت اور اس کے الوان کے انکشاف سے ہے جسے صبغة اللہ کہا گیا ہے اسی کو کہیں فقہ قلبی سے کہیں لب (عرفانی) سے کہیں نظر (باطن) سے کہیں بصیرت سے اور کہیں "انصباغ من اللہ" سے تعبیر کیا گیا ہے جو انسان کی ساری قوتوں حواس، عقل، وجدان اور حدس و تجربے کو کام میں لگاتا ہے اور یہ صرف انسان ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔

بہر حال قرآن حکیم نے فکر کو انسان کا بنیادی جوہر قرار دے کر اُس کا مصرف النفس و آفاق تشریح و تکوین اور کمالات ذات و صفات نبوی اور معرفت الہی کو بتلایا اور جبکہ جگہ جگہ اسی کی دعوت دی، اور ظاہر ہے کہ فکر و تدبیر چشم بینا اور گوش شنوا کا کام نہیں بلکہ قلب متفکر ہی کا کام ہے اور فکر ہی جب ان اعضا حواس وغیرہ کا امام بنتا ہے تو وہ اس کی اقتدا میں اپنا اپنا کام انجام دیتے ہیں، اور پھر فکر ان میں سے اصولی کلی اور علمی مقاصد تک پہنچ کر معرفت حق کے مقام پر پہنچ جاتا ہے خلاصہ یہ کہ فکر ہی انسان کی امتیازی صفت ہے فکر ہی انسانی حقیقت کی فصل ممیز ہے فکر ہی سے علم و معرفت کے دروازے کھلتے ہیں فکر ہی انسان کی ظاہری اور باطنی قوتوں کا امام اور سربراہ ہے، اگر فکر اسلام میں مطلوب نہ ہوتا تو اجتہاد کا دروازہ کلیتہً مسدود ہو جاتا اور شرائع فرعیہ امت کے سامنے نہ آسکتیں یہ بحث الگ ہے کہ کس درجہ کا اجتہاد باقی ہے اور کس درجہ کا ختم ہو چکا ہے مگر اجتہاد کی جنس بہر حال امت میں قائم رکھی گئی ہے جو براہِ قائم رہے گی اس لیے جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی نے اگر اس بنیادی اصول بلکہ اصل الاصول کی طرف ہندستان کے علمی حلقوں کو توجہ دلائی اور دنیا کے بدلتے ہوئے حالات میں فکر اسلامی کی تشکیل جدید کی دعوت دی اور ارباب علم و فضل کو انسانی اور ربانی حقائق کے انکشافات کی طرف متوجہ کیا تو نہ صرف یہ کہ اس نے ایک بڑا بنیادی مسئلہ اٹھایا ہے بلکہ خود جامعہ کی تاریخ کو بھی دہرایا ہے کیونکہ جامعہ کی بنیاد سبنا حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب قدس سرہ نے رکھی تھی جس کا نصب العین ہی قدیم و جدید تعلیم کو یکجا کر کے ملت کی مختلف علمی صلاحیتوں کو ایک مرکز پر جمع کر دینا تھا تاکہ فکر واحد کے راستے سے قوم کے ان دو گروہوں قدیم و جدید کی دوئی ختم کر کے انھیں افکار و خیالات اور عقائد و مقاصد کی وحدت سے قوم واحد بنا دیا جائے اس لیے بلاشبہ جامعہ ملیہ اسلامیہ اس اقدام میں تبریک و تحسین کی مستحق ہے لیکن

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

اس نئی نہضت اور فکر اسلامی کی تشکیل نو کے جذبات سامنے آنے پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس فکر کا علمی آغاز کس مرکزی نقطہ سے کیا جائے جس میں یہ تمام مذکورہ انواع جن کے لیے قرآن حکیم نے فکر کی دعوت دی ہے سمٹ کر اسی مرکزی نقطہ کے نیچے جمع ہو جائیں اور کام بجائے پھیلنے کے سمٹ کر اس بنیادی نقطہ سے شروع ہو۔

۱۱۔ اس لیے فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے سلسلے میں سب سے پہلا قدم جو ہمیں اٹھانا چاہیے وہ یہ ہے کہ ہمیں اپنے فکر کے لیے سب سے پہلے فکر کا ایک نشانہ اور ہدف متعین کر لینا چاہیے جس پر ہم اپنے فکر کی توانائیاں صرف کریں، اور شاخ و شاخ مسائل اس نقطہ سے جڑتے چلے جائیں جس سے نہ صرف راستہ ہی سامنے آجائے گا تشکیلات افزا اوہام و خیالات بھی خود بخود اس سے دفع ہوتے چلے جائیں گے اور ہمارا قدم بجائے متغی ہونے کے مثبت انداز سے آگے بڑھتا چلا جائے گا۔ سو ہمارے نزدیک وہ جامع نقطہ ایک ہی ہے جس کا نام منہاج نبوت ہے۔ جس پر فکر کو مرکوز کر دینے کی ضرورت ہے کیوں کہ اس منہاج ہی کی شمع ہاتھ میں لے کر یہ قوم آگے بڑھی ہے اور ظلمتوں میں اُجالا پھیلتا چلا گیا ہے پس اس منہاج سے آج بھی آگے بڑھ سکتی ہے۔ اس منہاج نبوت کو سامنے رکھ کر ہمارے سامنے وہ مزاج آجائے گا، جو اس امت میں نبی امت نے پیدا فرمایا ہے، اور یہ واضح ہو جائے گا کہ خود اسلام کی تشکیل کا آغاز کس نوعیت سے ہوا، کہ ہم اس کے فکر جدید کا آغاز بھی اس نوعیت سے کریں نیز یہ بھی سامنے آجائے گا کہ اس نے ابتدائی مراحل سے گزر کر اور آخر کار اپنی انتہائی منزل پر پہنچ کر بحیثیت مجموعی اس امت کا مزاج کیسا بنایا؟ اور اسے کس ذوق پر ڈھالا۔ غور کیا جائے تو اس منہاج نبوت نے اصولی طور پر ہمیں دین کے بارے میں کمال اعتدال اور توسط کا راستہ دکھایا ہے۔ نہ تو اس نے ہمیں رہبانیت کے راستے پر ڈالا کہ ہم عبادت اور دین داری کے نام پر دنیا کو کلیتہً ترک کر کے زاویہ نشین ہو جائیں، شہری آبادیوں، تمدنی معاملات اور مدنیت کے سارے تقاضوں بلکہ خود اپنے سارے طبعی جذبات و میلانات کو بھی چھوڑ چھاڑ کر پہاڑوں اور غاروں میں جا بیٹھیں کہ نہ گھر ہو نہ در نہ معاشرہ ہو نہ معیشت، نہ انسانی روابط ہوں نہ قومی تعلقات، نہ موانست باہمی ہو نہ اجتماعیت، کہ یہ نہ اسلام کا مزاج ہے نہ اس کا مطالبہ، اور نہ ہی فطرۃ

کلمات طیب

کا تقاضا۔ اس لیے اسلام نے اس کا نام رہبانیت رکھ کر اس کی برملائفی کی ہے کہ۔

لارہبانیتہ فی الاسلام
اسلام میں رہبانیت کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اور نہ ہی ہمیں بہیمیت کے راستے پر ڈالا ہے کہ ہم مدنیت کے نام پر عبادت الہی اور طاعت نبوی سے بیگانہ ہو کر کلیتہ نظام دنیا سنوارنے، جاہ و مال کے خزانے بٹورنے میں لگ جائیں اور راحت طلبی اور عیش کوشی میں غرق ہو جائیں۔ اور ہماری زندگی کا نصب العین ہی ہوس رانی، حظ اندوزی اور ہوائے نفس کی غلامی کے سوا دوسرا نہ ہو۔ نہ عقائد رہیں نہ عبادات، نہ فرائض رہیں نہ سنن، نہ واجبات ہوں نہ ان کی لگن، نہ قومی تربیت کا داعیہ رہے نہ صلہ رحمی اور خیر جوئی اور نہ اولاد و اقارب کا جذبہ، بلکہ رات دن ہوائے نفس کی پیروی مشابہ روز لہو لعب عیش و طرب، آرائش و آسائش اور نمائش و زیبائش مالی تکاثر اور جاہی تفاخر ہی زندگی کا مشغلہ بن کر رہ جائے، سوا سے بھی اسلام نے نمائشی زندگی متاع اور غفلت یا بالفاظ مختصر بہیمیت کہہ کر اسے اُمت کے قومی مزاج سے خارج کر دیا ہے فرمایا،

وما الحیوة الدنیا الا متاع النور۔ اور دنیاوی زندگی تو کچھ بھی نہیں صرف دعو کے کا سودا ہے۔
یعلمون ظاہرا من الحیوة الدنیا یہ لوگ صرف دنیاوی زندگی کے ظاہر کو جانتے ہیں اور یہ لوگ
دہم عن الآخرة ہم غافلون۔ آخرت سے بے خبر ہیں۔

دہم یا کذرو یتمتعوا بملہم الا مل فسوف یعلمون۔ آپ ان کو (ان کے حال پر) رہنے دیجیے کہ وہ کھالیں اور چین اڑالیں اور خیالی منصوبے ان کو غفلت میں ڈالے رکھیں
ان کو ابھی حقیقت معلوم ہوئی جاتی ہے۔

بلکہ اس افراط و تفریط سے الگ کر کے دنیا کو ترک کرانے کے بجائے اس کی لگن کو ترک کر دیا ہے۔ اور دین کو اصل رکھنے کے ساتھ اس میں غلو اور مبالغہ کرنے سے روکا ہے۔ یعنی ایک ایسا جامع فکر دیا ہے جس میں دنیا کے تمام شعبوں کو زیر استعمال رکھ کر انہی میں سے آخرت پیدا کی ہے چنانچہ دنیا کو کھیتی بتلایا اور آخرت کو اس کا پھل:

الدنیا مزدعة الآخرة
دنیا آخرت کی کھیتی ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ اگر پھل ضروری ہے تو کھیتی بھی اتنی ہی ضروری ہے، اس لیے اسلام کے ہر

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

حکم میں جہاں اجر آخرت ہے وہیں حظ دنیا بھی شامل ہے۔ مثلاً اگر مسواک میں ثواب آخرت ہے تو وہیں منہ کی خوشبو بھی پیش نظر ہے۔ اگر طیبات رزق میں بہ نیت حسن عبادت کی قوت رکھی گئی ہے تو وہیں کام و دہن کے ذائقے سے بھی اجتناب نہیں بتلایا گیا ہے۔ اگر لباس میں بہ نیت آخرت و غیرت حیا اور ستر عورت کا تحفظ اصل ہے تو وہیں جس دنیوی اور وقار بھی ملحوظ ہے، اگر ازار کو ٹخنوں سے نیچا اور زمین سے گھسٹا ہوا رکھنے کی ممانعت سے کبر و نخوت اور جاہ پسندی کے تخیل سے بچایا ہے تو وہیں لباس کو آلودگی اور گندگی سے پاک اور صاف رکھنے کی صورت بھی اختیار کی گئی ہے، جو دنیوی مفاد ہے۔ اگر تخت شاہی کا اصل مقصد عدل کے ساتھ تحفظ ملک، خدمت خلق اور قومی تربیت، بجو ابدی آخرت اصل ہے تو وہیں اسے دنیوی وقار و عزت اور سیادت و قیادت کے لحاظ سے بھی بھرپور کیا گیا ہے۔ بہر حال آخرت کی سچی طلب کے ساتھ دنیا کا کسب و اکتساب بھی لازمی رکھا گیا ہے۔ صائب نے اس ذوق کو کس خوبی سے ادا کرتے ہوئے کہا ہے کہ

فکر دنیا کن و اندیشہ رغبی مگذار
تا بعبقی نہ ری دامن دنیا مگذار

غرض منہاج نبوت نے رہبانیت اور بہیمیت کے درمیان معتدل مزاج پر اس اُمت کو ڈھالا ہے کہ جس میں طبعی جذبات بھی پامال نہ ہوں بلکہ ٹھکانے لگ جائیں اور عقلی مقاصد کی تکمیل میں بھی فرق نہ پڑے اور وہ بروئے کار آجائیں اس لیے اس منہاج کے عناصر ترکیبی تہذیب، نفس، تدبیر منزل، سیاست مدن، تنجیر اقلیم، تعظیم امر اللہ، شفقت علی خلق اللہ، نظام اجتماعیت، جماعتی تنظیم و مرکزیت، اخلاق و ایثار کی منظم تربیت، نظام عبادت اور نظام امر بالمعروف نہی عن المنکر اور اس کے ساتھ فکر آخرت اور محاسبہ آخری کا استحضار قرار پائے اور پوری قوم کو اسی رنگ سے رنگا گیا ہے تاکہ یہ قوم جامع دین و دنیا بن کر بجائے اس کے کہ دنیا کی اقوام کسی جامد تقلد اور مقتدی بنے اسے خود دار بنا کر امام اقوام اور داعی حق و صداقت کی حیثیت دی گئی ہے۔

جس طرح احمد مختار ہیں نبیوں میں امام

اُن کی اُمت بھی ہے دنیا میں امام اقوام

کلماتِ قلب

پس آج جس چیز کی ضرورت ہے وہ صرف یہ ہے کہ اس منہاجِ نبوۃ کو سمجھ کر ایک نئی ترتیب اور نئے رنگِ استدلال سے آج کی زبان اور اسلوبِ بیان سے مرتب کیا جائے کہ حقیقی معنی میں اسلامی فکر کی یہی تشکیل جدید ہوگی، ورنہ اس منہاج اور اس کے متواتر ذوق سے ذرا بھی ہٹ کر تشکیل ہوگی تو وہ تشکیل نہ ہوگی بلکہ تبدیل ہو جائے گی جو قلب موضوع ہوگا، اس لیے تشکیلِ جدید کا خلاصہ دو لفظوں میں یہ ہے کہ مسائل ہمارے قدیم ہوں اور دلائل جدید، تاکہ یہ نئی تشکیل قائم کر کے ہم خلافتِ الہی اور نیابتِ نبوی کا حق ادا کر سکیں۔ فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید کا یہ پہلا قدم ہے یا مرکزی نقطہ ہے جس سے ہمیں کام کا آغاز کرنا ہے، اور اسی نقطہ پر اپنی تمام توانائیاں صرف کرنی ہیں۔ اس تشکیلِ جدید کے سلسلے میں دوسرا قدم وہ اصول اور قواعد کلیہ اور ضوابط ہیں جن کے نیچے منہاجِ نبوۃ کے تمام عقائد و احکام، اخلاق و عبادات اور معاملات و اجتماعیات وغیرہ آئے ہیں، تاکہ ہماری تشکیلِ جدید کا چشمہ وہی اصول ہوں جن سے مسائل کی تشکیلِ قدیم علی میں آئی تھی اور اس طرح قدیم و جدید تشکیل میں کوئی تفاوت یا بعد اور بیگانگی رونما نہ ہو، ورنہ ظاہر ہے کہ اصولِ کلیہ سے ہٹ کر یا انھیں بدل کر یہ تشکیلِ اسلامی فکر کی تشکیل نہ بن سکے گی۔ اگر ایک شخص سائنس کے فکر کو مرتب یا حل کرنے کے لیے فنِ طب کے اصول سے کام لینے لگے جن کا سائنس کے اصول مسلمہ اور علومِ متعارفہ سے کوئی تعلق نہ ہو، یا منطق و فلسفہ کے فکر کی تشکیل کے لیے صرف و نحو کے اصول سے کام لینے لگے تو وہ کبھی اس تشکیل میں کامیاب نہ ہو سکے گا، اس لیے سب سے پہلے اسلامی فکر کی تدوین و ترتیب میں اسلامی فکر کے اساسی اصول ہی کو سامنے رکھنا پڑے گا تاکہ ہماری تشکیل سے وہ ذوقِ فہم نہ ہونے پائے جو ان اساسی اصول میں پیوست کیا گیا ہے اور انہی سے شریعت کے قواعد و مقاصد تک پہنچا ہوا ہے، یہ اصول و قواعد ہی درحقیقت منہاجِ نبوۃ کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہیں جس کا اثر پورے قانونِ شریعت میں پھیلا ہوا ہو۔ اگر تشکیلِ جدید میں یہ قواعد و ضوابط قائم نہ رہیں تو وہ اسلامی فکر کی تشکیل نہ ہوگی صرف دماغی فکر کی تشکیل بن جائے گی۔ البتہ ان قواعد کلیہ میں جو ضوابط عبادات اور عقائد کے بارے میں ہیں ان کی عملی جزئیات بھی شریعت نے خود متعین کر دی ہیں اس لیے

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ان میں تیز تبدل یا کسی جدید تشکیل کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا۔ البتہ معاملاتی معاشرتی اور سیاسی و اجتماعی امور میں چونکہ زمانے کے تغیرات سے نقشے اوتے بدلتے رہتے ہیں اس لیے شریعت نے ان کے بارے میں کلیات زیادہ بیان کی ہیں۔ اور ان کی جزئیات کی تشخیص کو وقت کے تعاملوں پر چھوڑ دیا ہے جن میں اصول و قواعد کے تحت توسعات ہوتے رہے ہیں اور ہوتے رہیں گے۔ البتہ ایسے تغیرات کو چوں کہ قواعد کلیہ کے تحت رکھا گیا ہے اس لیے ان میں بہر حال فنی استخراج کی ضرورت پڑے گی جسے مبصر علماء کی بصیرت ہی حل کر سکے گی، جیسا کہ قرونِ ماضیہ میں کرتی رہی ہے۔ بس ایک مسلم کو اجتہاد کی تو اجازت ہے ایجاد کی نہیں ہے کہ وہ اتباع کے دائرے سے باہر نہ نکل سکے۔ خواہ یہ اتباع جزئیات کا ہو جب کہ وہ منصوص ہوں، یا قواعد کلیہ کا ہو جب کہ اجتہادی ہوں۔ جزئیات میں درحقیقت اتباع ان اصول اجتہاد ہی کا ہوتا ہے جس کے ذریعے یہ جزئیات باہر آتی ہیں، اس لیے اس تشکیل جدید کے موقع پر یہ کلیات و جزئیات سامنے رکھنی ناگزیر ہوں گی اور انہی کے دائرے میں رہ کر یہ جدید تشکیل و ترتیب عمل میں آ سکے گی۔ نیز اگر اس تشکیل کا مقصد قومی تربیت ہے کہ وہ اس مہتاج پر ڈھالے جائیں تو یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ تربیت اصول اور کلیات سے نہیں ہو سکتی جیسے علاج اصول طب اور معرفت خواص ادویہ سے نہیں ہو سکتا جب تک کہ مزاج کے جزوی احوال کو پہچان کر جزوی طور پر نسخہ نہ تجویز کیا جائے۔ یہی صورت شریعات کی بھی ہے کہ اگر قومی معالجہ اور قومی اصلاح پیش نظر ہو تو وہ محض اصول کلیہ سے نہیں ہو سکتی بلکہ جزئیات عمل ہی سے ممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جن اصول کا عمل سے کوئی تعلق نہ ہو وہ محض ذہن کی زینت ہوں عملی زندگی سے انہیں کوئی تعلق نہ ہو اور کوئی عملی پروگرام بھی ان کے پیچھے نہ ہو تو شریعت نے انہیں پسند نہیں کیا کہ ان میں زیادہ غور و خوض کیا جائے، مثلاً چاند کے گھٹنے بڑھنے کے بارے میں لوگوں نے سوال کیا تو قرآن نے اسے مستحب حکیم پر جواب دیا کہ اس کے منافع سے فائدہ اٹھاؤ ان حقائق کے پیچھے مت پڑو۔

یسئلونک عن الاہلۃ . قل ہی موافقہ آپ سے چاندوں کے حالات کی تحقیقات کرنے ہیں آپ فرمادیجئے کہ وہ آلہ للناس والنج۔

شناخت اوقات ہیں لوگوں کے لیے اور حج کے لیے۔

کلمات طیب

روح کے بارے میں سوال کیا تو فرما دیا گیا کہ تمہارا علم اتنا نہیں ہے کہ ان حقائق کو پہچان سکو تو کیوں اس ناقابل تحمل بات کے پیچھے پڑتے ہو۔ یہ حقائق یا خود ہی عملی ریاضت سے منکشف ہو جائیں گی یا اگر نہ ہوں تو قیامت میں تم سے ان کا کوئی سوال نہ ہوگا کہ نجات ان پر موقوف نہیں تھی۔

قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا۔ آپ فرما دیجیے کہ روح میرے رب کے حکم سے بنی ہے اور تم کو بہت تھوڑا علم دیا گیا ہے۔

یا اس طرح قیامت کے وقت کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرما دیا گیا کہ تمہیں اس سے کیا تعلق تمہاری ترقی اور سعادت اس کے مقررہ وقت کے علم پر موقوف نہیں، صرف اس کے آنے کے یقین اور عقیدے پر موقوف ہے۔ اور اس میں یہ جزوی تفصیلات شامل نہیں۔

يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِلُهَا قِيمُ انت مِنْ ذِكْرِهَا أَلَىٰ رَبِّكَ مُنْتَهَا۔ یہ لوگ آپ سے قیامت کے متعلق پوچھتے ہیں کہ اس کا وقوع کب ہوگا سو اس کے بیان کرنے سے آپ کا کیا تعلق اس (کے علم تعین) کا مدار صرف آپ کے رب کی طرف ہے۔

بہر حال قرآنی رہنمائی سے علم وہی مطلوب اور قابل تحصیل ہے جس سے عملی زندگی میں کوئی سدھار پیدا ہوتا ہو، اور سعادت دارین حاصل ہوتی ہو۔ بہر حال عملی زندگی محض اصول سے نہیں بنتی بلکہ جزئیات عمل ہی سے بنتی ہے جس کی بروقت تمرین اور ٹریننگ دی جائے اس لیے کسی مرتبی نفس یعنی ربانی کی تفسیر ابن عباس نے الذی یُربِّي الناس بصغار العلم ثم بأكبارها سے کی ہے یعنی ربانی وہ ہے جو ابتدا چھوٹی چھوٹی جزئیات سے لوگوں کی تربیت کرے اس لیے قرآن حکیم نے تذکیر و موضوعات اور امر بالمعروف کے نظام کو اجتماعی طور پر مستحکم کیا اور اسے تمکین فی الارض (حکومت و سلطنت) کی بنیادی غرض و غایت ٹھہرایا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس منہاج پر ہم اپنی فکر کی توانائی صرف کریں وہ جہاں اصولی ہو وہیں وہ جزئیات عمل سے بھی بھرپور ہوتا کہ علم اور عمل دونوں جمع ہو سکیں، کہ اس کے بغیر ہمارا فکر اور اس کی تشکیل پایہ تکمیل کو نہیں پہنچ سکتی۔

حاصل یہ ہے کہ فکر اسلامی کی ترتیب کے وقت جیسے اسلامی بنیادوں کو سامنے

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

رکھنا ضروری ہے ایسے ہی فقہ اور فقہی جزئیات کا سامنے رکھنا بھی ضروری ہے البتہ وقت کے مناسب اور آج کے دور کی نفسیات کو سامنے رکھ کر ان جزئیات میں ترجیح و انتخاب جذبات ہے۔ وہ اہل علم کا کام ہے۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ اصول کا تعارف اور ان کی جامعیت اور وسعت نیز ان کے اندرونی مضمرات کی وضاحت ان کی جزئیات کے بغیر ممکن نہیں، نظری اصول کتنے بھی معقول اور دل پذیر ہوں لیکن جب تک ان کی عملی مثالیں سامنے نہ ہوں ان کا حقیقی مفہوم و اشکاف نہیں ہو سکتا، ان جزئیات عمل ہی سے اسلام کی مجموعی اور صحیح صورت و شکل سامنے آ سکتی ہے۔ اس لیے فکر اسلامی کی تشکیل جدید میں جہاں ایک طرف مجموعہ دین کے اساسی اصول اور ان کے نیچے ہر باب کے قواعد کلیہ یا ضوابط فقہ ناگزیر ہیں، وہیں دوسری طرف ان کے نیچے کی عملی جزئیات کا سامنے ہونا بھی لازمی ہے، ورنہ اصول کی وسعت و جامعیت کا کوئی اندازہ ہی نہیں ہو سکتا، اس سے ہی ان حوادث و واقعات پر بھی روشنی پڑ سکتی ہے جو ان جزئیات کے استخراج کا باعث بنے جب کہ فقہاء امت نے قواعد شرعیہ سامنے رکھ کر ان کے بعید سے بعید محتملات کے احکام بھی ان قواعد سے نکالے، ظاہر ہے کہ ہر دور کے حوادث میں نوعی طور پر یکسانی ہوتی ہے گو حادثوں کی شکلیں حسب زمان و مکان کچھ جدا جدا بھی ہوں، اس لیے وہی جزئیات آج کے حوادث میں بھی بیکار ثابت نہیں ہو سکتیں۔ اور کچھ نہیں تو آج کی جزئیات کو کم از کم ان پر قیاس تو ضرور ہی کیا جاسکتا ہے، بلکہ بہت ممکن ہے کہ فقہیات میں ایسی جزئیات بکثرت مل جائیں جو آج کے دور میں بھی سابق دور کی طرح کار آمد ثابت ہوں، اور حالات کا پورا مقابلہ کر سکیں، ضرورت اگر ہوگی تو باب وار تلاش و جستجو کی ہوگی بلکہ یہ جزئیات چونکہ فقہانہ ذہنوں سے نکلی ہوئی ہیں اس لیے نسبت ہمارا استخراج کردہ جزئیات کے منہاج نبوت سے زیادہ قریب ہوں گی۔ اس لیے بجائے اس کے کہ ہم از سر نو قواعد کلیہ سے جزئیات کا استنباط کرنے کی مشقت میں پڑیں یا زیادہ سہل ہوگا کہ استخراج شدہ جزئیات کی تلاش اور ترتیب میں وہ محنت و مشقت استعمال کریں، پھر بھی اگر کسی مغنی کو نئے استخراج ہی کی ضرورت داعی ہو تو یہ جزئیات سابقہ ہی کا راستہ بہتر طریق پر ہموار کر سکیں گی، بلکہ عین ممکن ہے کہ جب یہ فقہی جزئیات کا ذخیرہ اصول

کلمات طیب

سے بڑا ہوا سامنے آئے تو شاید ہمیں کسی نئے جزیئہ کے استخراج کی ضرورت ہی نہ پیش آئے کیوں کہ فقہ اُمت نے اصول فقہ اور قواعد شرعیہ کی روشنی میں بعید سے بعید محتملات تک کے احکام مستنبط کر کے جمع کر دیے ہیں جس کے مجموعے سے ایک مستقل فن بنام فقہ تیار ہو گیا جس میں ہر شعبہ زندگی کی بے شمار جزئیات موجود ہیں اس لیے فکر کی تشکیل میں قواعد کلیہ کے ساتھ ان جزئیات کو سامنے رکھنا از بس ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سلف صالحین نے کسی ایک چھوٹے سے چھوٹے دینی جزیئہ کو بھی کسی مرعوبیت یا اقوام کے طعن و استہزا کی وجہ سے کبھی ترک کو ناگوارہ نہیں کیا۔ حضرت سلمان فارسیؓ ایک بار بغداد (عراق) میں کھانا تناول فرما رہے تھے ایک فارسی غلام کھانا کھلا رہا تھا کہ ان کے ہاتھ سے لقمہ چھوٹ کر زمین پر گر گیا، حضرت سلمانؓ نے اسے فوراً اٹھا کر اس کی گرد جھاڑی، صاف کیا اور تناول فرمایا، غلام نے عرض کیا کہ یہ ملک متدلوں، دولت مندوں اور سیر چشموں کا ہے وہ اس حرکت کو بڑی حقارت کی نظر سے دیکھیں گے، فرمایا ”اُمّ ترک سنۃ حبیبی لھولاء المحقاء“ (کیا میں اپنے حبیب پاک کی سنت ان احمقوں کی وجہ سے ترک کر دوں؟) غور کیا جائے کہ ایک طرف تو دین کے ایک ایک جزیئہ کی یہ پابندی اور دوسری طرف ملکوں کی فتوحات، خلافت کی توسیع اور تسخیرِ اقالیم اور اس کے ساتھ لشکروں کا تسخیر و طعن، لیکن جو شہ اُن پاک ارواح میں فیضانِ نبوت سے پیوست تھا وہ اس قسم کے عوارض سے کبھی ٹس سے مس نہ ہوتا تھا۔ آخر صحابہؓ سے زیادہ کون سنن دین کی جزوی جزوی پابندی میں پیش قدم تھا، مگر ان سے زیادہ پھر کون اسلامی فتوحات اور توسیع فتوحات میں تیز قدم تھا، جس سے ایک طرف تو یہ واضح ہے کہ وقتی احوال و حوادث کے پیش نظر توسیع اور ہمہ گیری کے معنی ذہنی ڈھیلے پن کے نہیں کہ قوموں کی رضا جوئی یا مجبوری یا آج کل کی اصلاحی رواداری کے تحت اسلامی جزئیات میں مداخلت کی جاسکے، بلکہ یہ معنی ہیں کہ اسلام نے اصول اس درجہ وسیع اور لچک دار رکھے ہیں کہ حوادث ان سے باہر نہیں جاسکتے جس کے معنی یہ ہیں کہ بن اپنے خاص مزاج اور اساسی پالیسی کے تحت نہ حوادث میں کبھی ہی دامن ثابت ہوا اور نہ اس نے کہیں اپنے اندر خلا محسوس کر کے سپردالی۔ دوسری یہ بات بھی اسی واقعے سے اور اس جیسے ہزاروں واقعات سے نمایاں ہے کہ اسلام روکھی اور

سطحی قسم کا کوئی رسمی قانون نہیں بلکہ دین ہے جس کی اساس کا بنیادی عنصر عشق و محبت ہے جو ذات حق، ذات نبوی، اور ذوات صحابہ سے وابستہ ہے اس لیے ایک سچا عاشق اپنے محبوب کی کسی ادا کو ایک آن کے لیے بھی نظر انداز نہیں کر سکتا جیسا کہ حضرت سلمان فارسی نے یہاں ”حبیبی“ کا لفظ استعمال فرما کر اس محبت کی طرف اشارہ فرمادیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر کسی جزیئہ کے ترک کرنے میں کوئی قانونی گنجائش بھی نکلتی ہو تو قانون عشق میں ایسی گنجائش کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا، اس لیے اسلامی مزاج میں یہ عشقی کیفیات بھی اسی طرح گھٹی ہوئی ہیں جیسے پانی میں شکر گھل جاتی ہے، جو ایک راسخ العقیدہ مسلم کو ہر جزیئہ کا پابند کیے رہتی ہیں اور وہ ان سے ایک اپنچ بھی نہیں ٹل سکتا، اس لیے تشکیل نو کے وقت اسلام کی اس خصوصیت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اس انتہائی پابندی اور قید و بند کے ساتھ ہی آزادی ضمیر اور حریت رائے بھی پوری فراخی کے ساتھ اسلام نے قوم کو بخشا ہے کہ ایک عامی سے عامی آدمی بھی اس قانون حق کے معیار سے مسلمانوں کے بڑے بڑے سے سربراہ پر روک ٹوک عائد کر سکتا ہے اور اسے عوام کی تنقید کو ماتے سے چارہ کار نہیں ہوتا۔ اس کے لیے سب سے بڑی نظیر نماز کی جماعت ہے جس کا نام امامت صغریٰ ہے جو کلینیۃ امامت کبریٰ یعنی امارت و خلافت پر منطبق ہے، وہاں اگر امام اور امیر ہے تو یہاں بھی امام ہے۔ وہاں اگر جہاد میں ہر نقل و حرکت پر نعرہ تکبیر ہے تو یہاں بھی ہے۔ وہاں اگر امام کے حق میں سماع و طاعت فرض ہے تو یہاں بھی ہے۔ وہاں اگر مجاہدین کی صفیں مرتب اور سیدھی ہونی ضروری ہیں تو یہاں بھی یہی ہے۔ وہاں اگر مہینہ اور میسرہ ہے تو یہاں بھی ہے۔ وہاں اگر صفوف میں شکاف آجانا ناکامی کی علامت ہے تو یہاں بھی ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس لیے اس امامت صغریٰ (جماعتہ صلوٰۃ) کے جو طور و طریق رکھے گئے ہیں وہی نوعی طور پر امامت کبریٰ اور اسٹیٹ بین بھی ہیں، اس میں صورت حال کے تحت دیکھا جائے تو نماز کے مقتدیوں کو امام کا پابند بھی انتہائی طور پر کیا گیا ہے کہ مقتدی اس سے ذرا بھی منحرف ہو تو اس کی نماز ہی صحیح نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ اس مسجد کی امارت اور اسٹیٹ میں مقتدیوں پر فرض ہے کہ جب امام نیت باندھے تو مقتدی بھی ساتھ ساتھ نیت کر کے ہاتھ باندھیں، وہ قیام میں ہو تو یہ بھی قیام کریں، وہ رکوع کرے تو یہ بھی رکوع کریں، وہ قومہ

میں جائے تو یہ بھی قیام کریں، سجدے میں جائے تو یہ بھی سر بسجود ہو جائیں، وہ ولا الضالین کہے تو یہ آمین کہیں، حتیٰ کہ اگر امام سے ہوا کوئی جزوی غلطی بھی سرزد ہو جائے اور وہ سجدہ سہو کرے تو مقتدی بھی اس کی اس فکری خطا میں ساتھ دیں اور سجدہ سہو کریں۔ لیکن حریت و آزادی یہ ہے کہ اگر امام قرأت یا افعال صلوٰۃ میں کوئی ادنیٰ اسی بھی غلطی کر جائے تو ہر مقتدی کو نہ صرف ٹوک دینے کا حق ہے بلکہ مقتدی اس وقت تک امام کو چلنے نہیں دے سکتے جب تک کہ وہ اپنی غلطی کی اصلاح نہ کرے، قرأت صحیح نہ کرے یا کسی رکن میں غلطی ہو جائے تو اسے درست نہ کرے، چنانچہ امام کی غلطی پر ہر ایک مقتدی پیچھے سے تکبیر و تسبیح کی آوازوں سے اس طرح متنبہ کرتا ہے اور کرنے کا حق رکھتا ہے کہ امام غلطی کی اصلاح پر مجبور ہو جائے، بعینہ ہی صورت امامت کبریٰ یعنی اسٹیٹ اور ریاست کی بھی ہے کہ امیر المومنین کی سمع و طاعت تو ہر معاملے میں واجب ہے ورنہ تعزیر و سزا کا مستحق ہوگا، لیکن ساتھ ہی خود امیر کی کسی خطا و لغزش پر ایک عامی سے عامی آدمی بھی برملا روک ٹوک کرنے کا حق رکھتا ہے، جب تک کہ امیر اس فعل کی اصلاح نہ کرے یا اس کا کوئی صحیح عذر سامنے نہ رکھے،

فاروق اعظمؓ پر ایک اعرابی نے اس وقت اعتراض کیا جب کہ وہ بحیثیت امیر المومنین ممبر پر کھڑے ہو کر خطبے میں اعلان فرما رہے تھے کہ لوگو! امیر کی بات سنو اور اطاعت کرو۔ اعرابی نے کہا کہ نہ ہم بات سنیں گے نہ اطاعت کریں گے۔ فرمایا کیوں؟ کہا کہ مال غنیمت میں آپ کا حصہ عام لوگوں کی طرح صرف ایک چادر تھی، حالانکہ آپ کے بدن پر اس وقت دو چادریں پڑی ہوئی ہیں فرمایا کہ اس کا جواب میرا بیٹا (عبداللہ ابن عمر) دے گا، صاحبزادے نے فرمایا کہ امیر المومنین کا قد لانا تھا ایک چادر کافی نہ تھی اس لیے میں نے اپنی چادر پیش کر دی، وہی اُن کے بدن پر ہے جو انھوں نے آج استعمال کی ہے۔ تب اعرابی نے کہا کہ اب ہم بات سنیں گے بھی اور اطاعت بھی کریں گے۔ بہر حال منہاج نبوة کے مزاج کی رو سے عمل میں تو یہ تقید اور پابندی ہے کہ اس کے کسی کلمہ جزئیہ میں ڈھیلا پن گوارہ نہیں کیا گیا، حتیٰ کہ ایک عامی آدمی کو بھی امیر المومنین تک پر کسی محسوس قسم کی فروگزاشت کے بارے میں اعتراض کا حق دیا گیا، لیکن حریت رائے اور اصول کے تحت آزادی بھی انتہائی ہے جو حقیقی قسم کی جمہوریت

کی پردہ دار ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اصول و قوانین کی یہ پابندی اور ان میں زندگی کو تنقید کر دینا کوئی قید و بند نہیں جو ذہنوں پر بشارت ہو، جب کہ انہی اصولوں کی پابندی سے اسلام اور اسلامی قوم عالم گیر بنی۔ آخر جب ہم اسلام کے حق میں ایک عالم گیر دین ہونے کے مدعی ہیں تو اس کی ہمہ گیری کے معنی اس کے انہی اصولوں کی ہمہ گیری کے تو ہیں، اگر وہ تنگ اور جامد ہوتے تو اسلام عالم گیر تو کیا عرب گیر بھی نہ ہو سکتا لیکن جب انہی اصول پر صدیوں ہمہ گیر حکومتیں بھی چلیں اور انہی اصول سے تربیت پا کر قوم میں عظیم عظیم شخصیتیں بھی ابھریں جنہوں نے مشرق و مغرب کو روشنی دکھائی، اور ظلمتوں کی تنگنائیوں میں پھنسی ہوئی قوموں، نسلوں اور وطنوں کو ان کی مصنوعی حد بندیوں سے نکال کر انسانیت کے وسیع میدانوں میں پہنچا یا تو کیا یہ اصول کی تنگیوں سے ممکن تھا، اس لیے فطری اصول اور فطرت کی پابندی کو قید و بند اور تنگی سمجھا جانا ذہنوں ہی کی تنگی کی علامت ہو سکتا ہے فطرت کی تنگی نہیں کہلایا جاسکتا، بالخصوص جب کہ ان اصول کی وسعتوں میں ایسی گنجائشیں بھی رکھی گئی ہیں کہ ان سے ہر دور کے مفکر اور اہل علم و فضل نے استخراج مسائل کی حد تک کام بھی لیا ہے اور آج بھی لے سکتے ہیں جن میں ہر دور کے حوادث کے لیے ہدایت کا سامان موجود ہے، اس لیے تمدن و معاشرت کی مشخص عملی جزئیات اور سنن زائدہ پر اس قانون فطرت نے زیادہ زور نہیں دیا، بلکہ اسے وقت اور زمانے کے حوالے کر دیا ہے جو ہر زمانے میں نئی نئی صورتیں بدلتی رہتی ہیں انہیں اہل علم ان کے اصول سے وابستہ کر کے ان کے احکام نکال سکتے ہیں، جیسا کہ مفکران باب فتویٰ کا اسوہ اس بارے میں سامنے ہے۔ بالخصوص مسائل کے طرز استدلال کے بارے میں تو خاص طور پر ہر قرن میں جدید رنگ پیدا ہوتے رہے ہیں، ایک دور میں نظری فلسفے نے رنگ جمایا اور دین کے بارے میں محض نقل و روایت لوگوں کے لیے تسلی بخش نہ رہی جب تک کہ وہ عقلی چولے میں نہ آئے تو رازی و غزالی جیسے حکماء ملت نے دین کو فلسفیانہ انداز میں پیش کر کے لوگوں پر جتہ تمام کی۔ ایک دور میں تصوف اور حقائق پسندی کا غلبہ ہوا تو ابن عربی وغیرہ نے صوفیانہ اور عارفانہ انداز سے اسلام کو نمایاں کیا، ایک دور میں معاشی فلسفے کا زور ہوا تو شاہ ولی اللہ جیسے حکیم امت نے نظری و معاشی رنگ کے فلسفیانہ دلائل سے اسلام

کلمات طیب

کو سمجھایا، اور وقت کے مسائل حل کیے۔ ایک دور سائنسی اور مشاہداتی فلسفے کا آیا تو بانی دارالعلوم حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی جیسے محقق اور عارف باللہ نے اسلامی عقائد و اصول کو مشاہداتی رنگ میں حسی شواہد و نظائر پیش کر کے اتمام حجت فرمادیا، جس سے ایک طرف اگر اسلام کی ہمہ گیری اور جامعیت واضح ہوئی تو دوسری طرف اس کا توسع کھلا اور اس کے رنگ استدلال کی یہ لچک بھی واضح ہوئی کہ اس کے حقائق پر ہمہ نوع دلائل کا لباس سج جاتا ہے اور حقیقت بہ دستور حقیقت رہتی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ خود اس میں یہ سارے الوان اور سارے پہنچ موجود ہیں جس سے ہر رنگ کا لباس اس پر زیب زدہ ثابت ہو جاتا ہے جو درحقیقت خود اس کا رنگ ہوتا ہے البتہ حالات اور وقت کے تقاضے صرف اُجاگر کر دیتے ہیں، آج کا دور سیاسی اور معاشی اور مختلف نظریات کی سیاستوں اور معاشی فلسفوں کے غلبہ کا ہے مذہب بن رہے ہیں تو سیاسی، اور معاشی پارٹیاں بن رہی ہیں تو سیاسی مسائل پیدا ہو رہے ہیں تو سیاسی اور معاشی۔ ان حالات میں جب تک کسی دینی مسئلے کو سیاسی چاشنی کے ساتھ پیش نہ کیا جائے تو وہ عوام کے لیے قابل التفات نہیں ہوتا، اس لیے ضرورت ہے کہ ان مسائل کو حل کرنے کے لیے اسلام کو سیاسی اور معاشی رنگ کے دلائل سے پیش کیا جائے یہ سیاسی رنگ اسلام کے حق میں کوئی بیرونی رنگ نہ ہوگا، بلکہ اسی کے اندر کا ہوگا۔ حالات محرک ہوں گے اور ان کے فطری اور طبعی قسم کے معاشی اور سیاسی پیکر اس تحریک سے نمایاں ہو کر اسلام ہی کی سیاست و معیشت کو نمایاں کریں گے، اگر اس میں سیاست و اجتماعیت کے اصول و قوانین نہ ہوتے تو صدیوں تک اس کی وہ مثالی حکومتیں دنیا میں نہ چل سکتیں جنہوں نے دین و دیانت کے غلبے کے ساتھ سیاسی حکمرانی کے فرائض بھی انجام دیے، اور آج بھی مسلم حکمرانوں کی بود و نمود اسی دور کی مستحکم فرمان روائیوں کے ثمرات ہیں، جن میں کتاب و سنت اور فقہ فی الدین کے انوار شامل تھے، البتہ آج کے غالب یا مغلوب مسلمانوں کی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے موجودہ دور کی حکومتوں کے نظریات تو اختیار کر لیے لیکن ان کے عملی کارناموں سے کوئی سبق نہیں لیا، اگر قوم اپنے نظریات قائم رکھ کر آج کے عملی میدانوں میں دوڑتی تو آج بھی وہ ایسی ہی مثالی قوت و شوکت دکھلا سکتی تھی جواب سے

پہلے دکھلا چکی ہے، اور دنیا اسی کی تقلید پر مجبور ہوتی، نہ کہ قصۂ برعکس ہو جاتا۔

بہر حال اس دور میں اس کی شدید ضرورت ہے کہ اسلامی اصول اسلامی مزاج اور نبوت کا منہاج بحسنہ قائم رکھ کر جس میں دیانت و سیاست اور عبادت و مدنییت بیک وقت جمع ہے وقت کے مسائل کو نئی تشکیل و ترتیب سے نمایاں کر کے نئے حوادث میں قوم کی مشکلات کا حل پیش کیا جائے تو یہ وقت کے تقاضوں کی تکمیل ہوگی جب کہ اس میں فقیہ المزاج ہی شخصیات اسلامی اصول کی روشنی اور جزئیات عملیہ کی رعایت اسلامی مزاج کی برقراری سلف صالحین کا اسوہ، مرادات خداوندی کے ساتھ تقید رضا، حق کی پاسداری، اجتماعی صلاح و فلاح اخروی نجات کا فکر وغیرہ کی حدود قائم رکھی جاویں گی تو بلاشبہ ”فکر اسلامی کی تشکیل جدید“ اپنے ہی رنگ کے ساتھ منظر عام پر آجائے گی، مگر اسی کے ساتھ ان منتخب شخصیات میں جہاں اس دینی فکر اور تفقہ مزاجی کی ضرورت ہے جس کی تفصیل عرض کی گئی وہیں اس کی بھی شدید ضرورت ہے کہ وہ موجودہ دنیا کے مزاج اور وقت کو بھی پہچانتے ہوں، عصری حالات اور وقت کی غزیریت بھی ان کے سامنے ہوں، علوم عصریہ میں بھی انھیں مہارت و حذاقت میسر ہو دنیا کی عام رفتار اور آج کے ذہن کو بھی وہ سمجھے ہوئے ہوں اور اس میں ذی فہم اور ذی رائے بھی ہوں کیونکہ حالات ہی اصل محرک فتادی ہیں، اگر یہ منتخب شخصیات شریعات کی خوگر ہوں لیکن عصریات سے بے خبر ہوں یا برعکس معاملہ ہو تو فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا خواب شرمندہ تعبیر نہ ہوگا۔

اس سلسلے میں کٹھن مرحلہ ایسی جامع شخصیتوں کی فراہمی کا ہے جو شریعات اور عصریات کے یکساں حذاقت و مہارت کی حامل ہوں، عموماً اور اکثر و بیشتر ماہرین شریعات، عصریات سے کچھ نا بلند اور موجودہ دنیا کی ذہنی رفتار اور اس کے گوناگوں نظریات سے بے خبر ہیں اور ماہرین عصریات اکثر و بیشتر شریعات سے نا آشنا ہیں اس لیے فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا بار اگر تنہا ایک طبقے پر ڈال دیا جائے تو علما کی حد تک بلاشبہ مسائل کی تشکیل قابل و ثوق ہوگی لیکن ممکن ہے کہ جدید طبقے کے اعتراضات کا بہت بن جائے گی، اور دوسری طرف ماہرین عصریات جب کہ عامۃ دینی متعصب اور اسلام کی شرعی موقوفوں کا زیادہ علم نہیں رکھتے اور قوم کے دینی

کلمات طیب

مزاج سے کچھ بیگانہ بھی ہیں، اگر فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا بار محض ان کے کندھوں پر ڈال دیا جائے تو حوادث کی حد تک وہ ماہرین شریعت کے اعتراضات کا ہدف بن جائے گی، بہرہ صورت تشکیل جدید کا خاکہ ناقص بلکہ ایک حد تک نقصان دہ ثابت ہوگا، ان حالات میں درمیانی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ اس تشکیل کے لیے دونوں طبقوں کے مفکرین کی مشترک مگر مختصر اور جامع کمیٹی بنائی جائے جس میں یہ دونوں طبقے اسلام کے تمام تمدنی معاشرتی اور سیاسی مسائل میں اپنے اپنے علوم کے دائروں میں غور و فکر اور باہمی بحث و تمحیص سے کسی فکر واحد پر پہنچنے کی سعی فرمائیں اور جامع مفکروں کو کتاب و سنت اور فقہ کی روشنی میں مسائل کی تنقیح میں استعمال کریں تو وہ فکر یقیناً جامعیت لیے ہوئے ہوگا جس میں دینی ذوق اور شرعی دستور بھی قائم رہے گا، اور عصری حالات سے باہر بھی نہ ہوگا نیز ایک طبقہ کا ہدف طعن و ملامت نہ بن سکے گا اور مسائل کے بارے میں کوئی خلیجان سدا راہ نہ ہوگا۔

البتہ مفکرین کو یہ ضرور ہمیشہ نظر رکھنا ہوگا کہ اسلام کوئی رسمی اور دنیوی قانون نہیں بلکہ دین ہے جس میں دنیا کے ساتھ آخرت بھی لگی ہوئی ہے، اور ہر عمل میں خواہ وہ فکری ہو یا عملی، جہاں انسان کی دنیوی زندگی کی رشتائیں کی رعایت رکھی گئی ہے، اور انہیں تنگی اور ضیق و حرج سے بچا کر ہمہ گیر سہولتیں دی گئی ہیں، وہیں رضا خداوندی اور آخرت کی جوابدہی بھی ان پر عائد کی گئی ہے، اس لیے اسے محض دنیوی قوانین اور صرف معاشی ضرورتوں کو سامنے رکھ کر حوادث کا آلہ کار بھی نہیں بننے دیا گیا ہے، کیوں کہ احوال ہمیشہ بدلتے رہے ہیں اور بدلتے رہیں گے حال کے معنی ہی ماحال فقد زال کے ہیں (یعنی جو حال آیا وہ زائل بھی ہوگا) پس حال تو بدلنے ہی کے لیے بنایا گیا ہے لیکن اصول فطرۃ بدلنے کے لیے نہیں لائے گئے ہیں، وہ اپنی جگہ اٹل ہی رہیں گے، البتہ ان شرعی اصولوں میں ایسی وسعتیں ضرور رکھی گئی ہیں کہ وہ ہر بدلتی ہوئی حالت میں وقت کے مناسب رہنمائی کر سکیں اس لیے منکر کا کام صرف اتنا ہی ہوگا کہ بدلے ہوئے حالات اور نئے حوادث کو سامنے رکھ کر ان جزئیات مسائل کو سامنے لے آئے جو اس حادثے کے بارے میں منہاج نبوت نے اصولاً یا جزاً وضع کیے ہیں اور ان پر منطبق ہیں، پس منکر و انشور یا مہمہ مفتی کا کام یہ ہے کہ

مسئلہ تبدیل کرنا نہیں بلکہ دونوں میں تطبیق دے دینا ہے، نہ حالات سے صرف نظر کرنا ہے نہ مسائل سے قطع نظر کر لینا ہے۔ اس لیے شریعت نے تمدنی اور معاشرتی احوال کی حد تک زیادہ تر قواعد کلیہ ہی سامنے رکھے ہیں جو نئی جزئی صورتوں کی تشخیص نہیں کی ہے، کہ وہ ہر دور میں نئے نئے رنگ میں نمایاں ہوتی رہتی ہیں۔

فی زمانہ اسلامی مسائل میں انتشار یا اُن کے بارے میں شکوک و شبہات کی بوجھار کا سرچشمہ سب جانتے ہیں کہ مغربی تہذیب و تمدن اور اس سے زیادہ آج کے سیاسی نظریات دماغوں پر مذہب کے رنگ سے چھلے ہوئے ہیں۔ آج مسلک اور ازمین رہے ہیں تو سیاسی اور معاشی پارٹیاں بن رہی ہیں تو سیاسی و معاشی، اور قوانین تیار ہو رہے ہیں تو سیاسی اور معاشی، حتیٰ کہ عقائد بن رہے ہیں تو وہ بھی سیاسی اور معاشی۔ چنانچہ سیاسی نظریات کے بارے میں اصطلاح بھی وہی ٹھہر گئی ہے جو مذہب اور دین کے بارے میں رائج تھی کہ ہم فلاں نظریے پر یقین رکھتے ہیں یا بالفاظ دیگر ایمان لاتے ہیں جو کسی دور میں دینی عقائد کے لیے استعمال کی جاتی تھی، اس لیے آج ایک سیاسی ”طل و نخل“ کی تدوین کی بھی اشد ضرورت ہے جس میں سیاسی مذاہب کے عقائد و افکار کو تقابلی رنگ سے سامنے رکھ کر اسلام کے اجتماعی مسائل کو دلائل کی روشنی میں پیش کیا جائے جس کے لیے چند مفکر عالم اور چند مفکر گریجویٹوں کی خدمات حاصل کی جائیں کیوں کہ قدیم زمانے کے ”طل و نخل“ اس دور کے پیدا شدہ مذہبی عقائد و افکار کے پیش نظر مرتب ہوئے تھے جب کہ عموماً دلوں پر مذہب اور دین کی چھاپ پڑی ہوئی تھی۔ آج جب کہ دلوں پر سیاست کے ٹھپے لگے ہوئے ہیں تو عصر حاضر کے سیاسی عقائد و افکار کو سامنے رکھ کر اسلام کے سیاسی اجتماعی اور معاشرتی مسائل کو دلائل و شواہد سے سامنے لانے کی ضرورت ہے۔ خوشی ہے کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ نے آج جب فکر اسلامی کی تشکیل نو کا مسئلہ اٹھایا ہے تو ممکن ہے کہ اس سیمینار کے شرے کے طور پر اس سیاسی، معاشرتی اور اجتماعی رنگ کی ”طل و نخل“ کی مضبوط بنیاد بھی پڑ جائے گی، حدیث اور فقہی کتب میں معاشرتی، تمدنی اور اجتماعی مسائل کی جو نوعین ابواب و فصول کے ساتھ جن جن عنوانوں سے پائی جاتی ہیں وہ اپنی جامعیت اور اصولیت

کلمات طیب

کی وجہ سے اپنے متعلقہ مسائل کی جزئیات پر کلیتہً حاوی ہیں اور ان میں فقہائیت کے دل و دماغ کا پھوڑ سمایا ہوا ہے اس لیے اگر ان عنوانات کے تحت کام کیا جائے اور آج کے معاشرتی، سیاسی اور تمدنی مسائل کو تقابلی انداز سے سامنے رکھ کر علمی اور فکری سعی کا محور بنالیا جائے تو اس میں تمام وقتی مسائل بھی آجائیں گے اور دوسرے مہم مسائل بھی شامل ہو جانے کی وجہ سے ایک بہترین سیاسی ”مِلل و نخل“ تیار ہو جائے گی جو جامعہ کا ایک یادگار کارنامہ ہوگا۔

اس کے ساتھ ہمیں یہ بھی توقع رکھنی چاہیے کہ یہ سعی چند زبان زد مسائل مثلاً بینک کاری، اسٹاک ایکسچینج و سودی معاملات یا انشورنس وغیرہ وغیرہ جیسے مالی اور تجارتی مسائل تک ہی محدود نہ رکھی جائے گی کیوں کہ جب فکر اسلامی کے بارے میں قدم اٹھایا جا رہا ہے تو وہ بھرپور اٹھنا چاہیے جس میں اس قسم کے تمام مسائل کا ایک ہی بار فیصلہ کر دیا جائے۔ اُمید ہے کہ اس تشکیل کے سامنے آ جانے پر یہ شبہ بھی حل ہو جائے گا کہ آیا اسلام میں جمود ہے یا ذہنوں میں جمود ہے، جسے اسلام کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے۔ حالانکہ اسے توڑنے والا خود اسلام ہے جیسا کہ اس نے تیرہ صدیوں میں کتنے ہی جامد ذہن اقوام کا جو توڑا ہے۔ اسلام نے اپنے اصول فطرت میں ماننے والوں کو محدود کر دیا ہے جس کے معنی جمود کے سمجھے جا رہے ہیں لیکن اصول فطرۃ میں محدود رہنا جمود نہیں بلکہ جمود شکن ہے۔

اسلامی مزاج اور مہاج نبوت کے اساسی اصول

(منفی پہلو)

اسلام بغیر جماعت کے نہیں۔

(۱) لا اسلام الا بجماعة

یعنی اسلام کا مزاج اجتماعیت پسندانہ ہے انفرادیت پسندانہ نہیں۔

یعنی دین کے بارے میں اسلام کا مزاج اختراع پسندی اور قیدت

(۲) لا رهبانية في الاسلام

طرازی کا نہیں بلکہ اتباع پسندی کا ہے نیز گوشہ گیری اور انقطاعیت

پسندی کا نہیں بلکہ عام مخلوق میں طے جملہ رہ کر کام انجام دینے کا ہے۔

یعنی اسلام کا مزاج دین میں جبر و اکراہ اور تشدد کا نہیں بلکہ نرمی و

(۳) لا اکراه في الدين

محبت کے ساتھ حجت و برہان سے حق واضح کر دینے کا ہے ماننا
ماننا کلمۃً معاً طب کا اختیاری فعل ہے۔

یعنی اسلام کا مزاج تحزیبی یا ضرر رسانی کا نہیں بلکہ تعمیری اور نفع رسانی
کا ہے۔

یعنی اسلام کا مزاج تو ہم پسندانہ نہیں کہ شکون یا ٹوٹنے ٹوٹنے یا کسی
کی بیماری کسی کو لگ جانے کا تخیل باندھ لینا اس کے یہاں مقبر ہوں
بلکہ حقیقت پسندانہ ہے کہ امور واقعیہ ہی اس کے نزدیک معتبر ہوتے
ہیں، خواہ وہ حسی اسباب سے ظہور پذیر ہوں یا معنوی اسباب سے
تخیلاتی اور توہماتی خطرات دوسواں اس کے نزدیک اسباب نہیں
ہیں کہ حوادث کا ان سے تعلق ہو۔

یعنی اسلام کا مزاج طالب عہدے کو عہدہ نہ دینے کا ہے گویا عامۃً
عہدوں کی طلب خود غرضی کی دلیل ہوتا ہے، اور خود غرضی انسان اپنی
اغراض کی تکمیل میں مشغول رہ کر فرائض منصبی میں عادتہً قاصر رہتا ہے۔
یعنی اسلام کا مزاج کسی پر اس کی طاقت کے قدر بار ڈالتے کا ہے،
خواہ انسان ہو یا حیوان زائد از طاقت بار رکھنا اس کے نزدیک
ظلم ہے۔

یعنی اسلام کا مزاج گندم نمائی جو فروشی اور نمائشی خوبصورتیاں دکھانے
و غل فصل کا نہیں بلکہ حقیقت پسندی اور حقیقت نمائی کا ہے۔
یعنی اسلام کا مزاج تصنع، بناوٹ یا نمائش پسندی کا نہیں بلکہ سادگی،
سچائی اور ظہور و باطن کی یکسانی کا ہے۔

یعنی اسلام کا مزاج غلطیات مقصد کے نام پر تہذیب متنی اور مذہبی
اور گروہ سازی کا نہیں بلکہ ان کی سہائے توفیق و تعظیم کے
تحت فوای طور پر افہام کو ایک پلیٹ و سریر سے مراد ہے۔

۱۴، لا خود ولا ضوار فی الاسلام

۱۵، لا عدوی ولا طیرۃ فی اسلام

۱۶، لا نولی امرنا هذا من طلبہ

۱۷، لا تکلف نفس الا وسعها

۱۸، لیس منا من غشنا

۱۹، وما ان من المتکفین

۲۰، لا تفرق بین احد من رسلہ

کلمات طیب

کو متحد کرنے کا ہے۔

یعنی اسلام کا مزاج دل چھوڑ کر بیٹھ رہنے اور بزدلی اور کم ہمتی دکھانے کا نہیں بلکہ عزیمت اور قوت یقین کے ساتھ عالی حوصلگی اور ہمت مردانہ دکھلانے کا ہے۔

(۱۱) لَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ

(۱۲) لَا تَيْسَرُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ

یعنی اسلام کا مزاج کتنی بھی مشکلات کا ہجوم سر پر آجائے مایوسی کا نہیں بلکہ امید بھروسہ اور اللہ پر اعتماد کے ساتھ ثبات و استقلال اور آگے بڑھتے رہنے کا ہے، مایوسی اس کے نزدیک کفر کا شعبہ ہے۔ اسلام کا مزاج دین کے بارے میں ضیق اور تنگی کا نہیں بلکہ فراخی کا ہے معذور کو مجبور نہیں کیا جاتا بلکہ اس کے مناسب حال راہ نکال دی جاتی ہے۔

(۱۳) مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ

مُحْرَجٍ

یعنی اسلام کا مزاج دین میں غلو نہایت اور تحمل بے جا کا نہیں ورنہ دین اسے ہٹا دے گا بلکہ اعتدال کے ساتھ بقدر طاقت بوجھ اٹھانے کا ہے تو وسط و اعتدال ہی اس کا بنیادی اصول ہے۔

(۱۴) لَنْ يَشَادَ الدِّينَ الْاَعْتَدَ

یعنی اسلام کا مزاج دوست اور دشمن میں یکساں انصاف ہے جانبداری یا بے جارحیت یا خویش نوازی اس کے بیان خلاف عدل اور خلاف حق ہے۔

(۱۵) وَلَا يَجْرِمُكُمْ شَتَاءُ قَوْمٍ عَلَىٰ

لَا تَعْدُوا، اَعْدَاؤُا هُوَ اقْرَبُ

لِلْمُنْفَقِي

یعنی اسلام کا مزاج عمل پر ابھار نہایت کہ ہر ایک کو اسی کی سہی کام دے گی۔ دوسرے کی محنت کا منہ نہ آئے گی تاکہ آدمی دوسروں پر تکیہ کر کے عمل کو بے نتیجہ و ناکام نہ کرے۔

(۱۶) لَيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعَىٰ

(مثبت پہلو)

اصول میں مثبت مضامین کی بھی ہے جس سے اسلام

یہی صورت ہے اسلام کے

کا مزاج کمال ہے مثلاً

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

یعنی اسلام کا مزاج محبت پسندی عجمہ طلبی اور تحقیق حال کا ہے جذبات پسندی یا محض شبہات یا قرآن بے تحقیق کسی کو انعام یا انتقام دینے کا نہیں۔

یعنی اسلام کا مزاج صلح جوئی اور امن پسندی کا ہے لڑائی جھگڑے شہر انگیزی اور فتنہ جوئی کا نہیں نیز اس کا مزاج احسان اور جود و کرم کا ہے بخل تنگی اور جُزری کا نہیں،

یعنی اسلام کا مزاج انتقام پسندانہ نہیں بلکہ کریمانہ اور مصائب یا ایذا رسانیوں پر صبر و تحمل اور غفور گذر کہ ہے۔ اس کو اس نے ادا العز می کہا ہے۔

یعنی اسلام کا مزاج باہمی بھائی بندی اور ملنساری کا ہے اجنبیت پسندی اور بیگانہ روش کا نہیں۔

یعنی اسلام کا مزاج عالمی بھائی چارے کا ہے کہ تمام انسان بھائیوں کی طرح رہیں خواہ کوئی بھی قوم ہو اور کسی بھی مذہب کی ماننے والی ہو، غلام سازی یا استعمار عوام اور گروہ سازیوں کے ذریعے بھائی و بھائی سے جدا کر دینے کا نہیں۔

یعنی اسلام کا مزاج پورے عالم انسانیت کے احترام و تحفظ کا ہے انسانیت کی تحقیر و تذلیل اور لاپرواہی سے اس کے ضائع ہو جانے پر قناعت کر لینے کا نہیں۔

یعنی اسلام کا مزاج خلط والتباس یا حق و باطل کو مخلوط کر دینے یا اقوام کی رضا جوئی کی خاطر حق و باطل کو جمع کر کے بین بین راہیں بنانے کا نہیں بلکہ حق و باطل کو نکھار کر تمیز کر دینے کا ہے۔

(۱) لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَقَّ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ

(۲) وَالصَّالِحُ خَيْرٌ وَأَحْضُوتُ الْإِنْسَانِ الشَّيْخُ -

(۳) وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزَمِ الْأُمُورِ -

(۴) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ

(۵) إِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ إِخْوَةٌ

(۶) مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا -

(۷) وَلَيَقُولُنَّ نُوًى مِنْ بَعْضِ وَكَفَرُوا

بِغَيْرِ دِينٍ وَلَا يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ الْكُفْرُ مِنْ قَبْلُ -

کلمات طیب

- (۸) ادخلوا فی السلم کما فنتہ ۔
اسلام کا مزاج دائرۂ حق (اسلام) میں پورے پورے داخل کرانے اور یک رخی کے ساتھ دلوں کو سکون و اطمینان بخشنے کا ہے تاہم اور اُدھ کچرے کام سے دلوں کو ڈالنا ڈول کر دینے کا نہیں۔
- (۹) ان تؤدوا الامانات الی اہلہا۔
یعنی اسلام کا مزاج امانت داری اور امانت سپاری ہے بددیانتی خیانت پسندی یا دغل فعل کا نہیں۔
- (۱۰) ویقولون سمعنا و اطعنا
اسلام کا مزاج اجتماعی امور میں استواری نظام اور قیام امارت پر امیر کے حق میں سماع و طاعت کا ہے اگرچہ ایک حبشی غلام ہی امیر بنادیا جائے لامرکزیت یا فوضویت اور بے مرکز جمہوریت اسلام کا مزاج نہیں کہ یہ انتشار پسندی ہے۔
- (۱۱) کل امرء بما کسب رہین۔
اسلام کا مزاج ہر ایک کو اپنے ہی عمل پر اُدبھارنا ہے تاکہ وہ دوسروں پر تکبر کر کے نہ بیٹھ جائے۔
- (۱۲) من یعمل سوءً یجزہ
اسلام کا مزاج یہ ہے کہ کوئی اپنی نسبت یا نسب یا انتساب پر بھروسہ کر کے نہ بیٹھ جائے جس نے جو کچھ کیا ہے وہ ضرور اس کے آگے آئے گا۔
- (۱۳) ثلثة لعنہم اللہ (ومنہم) مبتغی فی الاسلام سنة جاہلیة۔
یعنی اسلام کا مزاج یہ ہے کہ جاہلیت کی جن رسوم کو اس نے مٹا دیا ہے ان کا اعادہ یا نئی نئی پگڈنڈیاں نکالنا اس کے لیے قابل برداشت نہیں کہ یہ خود اسلام کی تخریب ہے۔
- (۱۴) ما اتاکم الرسول فخذوه و ما نہاکم عنہ فانتہوا۔
اسلام کا مزاج رسالت کی پیروی کرنا ہے قانونِ حق میں ایجاد اختراع کرنا نہیں ہے۔
- (۱۵) الدنیا مزرعة الاخوة (اور) ان الدنیا خلقت لکم و انکم خلقتم للاخرة۔
اسلام کا مزاج ہر عمل کو خواہ وہ عبادۃ ہو یا مادۃ اخروی بنانا ہے دنیا پر ختم کر دینا نہیں ہے نہ دنیوی مفادات کو اصل رکھنا ہے مگر دُنیا ترک کرنا بھی نہیں بلکہ اُسے اختیار کر کے اس میں سے آخرت نکلوانا ہے، اس لیے دنیا کو کھیتی کہا ہے، پس اگر بھل مزدوری

ہے تو کھیتی کرنا بھی ضروری ہے ورنہ پھل نہیں مل سکتا، پس اسلام کے مزاج میں ترک دنیا نہیں بلکہ ترک محبت دینا ہے، اس لیے کہ یہ ساری دنیا انسان کے لیے پیدا کی گئی ہے تو وہ معطل نہیں چھوڑی جاسکتی اور انسان آخرت کے لیے پیدا کیا گیا ہے تو اسے محض دنیا پر نہیں چھوڑا جاسکتا۔

بہر حال کتاب و سنت کے یہ چند اساسی اصول جیسے اجتماعی، انفرادی، شخصی، جماعتی مرکزیت، امارت، سمع و طاعت، تفویض عہدہ جات کی نوعیت عوام کا طرز تربیت اخلاقی بلندی عملی جوش معاشرت کا ڈھنگ دین کی وسعت خلط و القباس سے اس کا بالا تر ہونا، بدعات و محدثات سے گریز، اتباع رسالت، اخوت، ہمدردی، بے لوث عدل و انصاف، خدمت خلق، دنیا کا آخرت سے ربط، اور آخرت کی مقصودیت وغیرہ وہ امور ہیں جن سے منہاج نبوت کا ذوق اور اسلامی مزاج کھل کر سامنے آجاتا ہے۔

یہ چند مثالیں ہیں جو سرسری طور پر ذہن میں آئیں ورنہ کتاب و سنت ان جیسے سینکڑوں اصول سے بھری ہوئی ہیں ہمیں اپنی تشکیل نو میں ان سب کو بہر حال سامنے رکھنا ہے۔ لیکن ان اقدامات میں سب سے زیادہ اہم اقدام یا چوتھا قدم رجال کا انتخاب ہے جو دین میں مبصر اور فقیہانہ شان رکھتے ہیں، بحیثیت مجموعی دین کے اصول و فروع ان کے سامنے ہوں اسلام کی حقیقی روح ان کی روحوں میں پیوست ہو اور اسلام کی وہ حکمت عملی ان کے پیش نظر ہو جس کے لیے اللہ کی طرف سے اس دین کی تشکیل عمل میں آئی ہے اگر رجال کا رنہ واقف یا غیر فقیہ یا غیر مبصر اور اسلام کی حکمت عملی سے نابلد یا روح اسلام سے بیگانہ ہوں تو فکر اسلامی کی تشکیل ممکن نہ ہوگی اس لیے سب سے بڑا مسئلہ شخصیات کے انتخاب کا ہے، حق تعالیٰ نے بھی جب اس دین کو دنیا میں بھیجنے کا ارادہ فرمایا تو اولاً شخصیت ہی کا انتخاب فرمایا اور وہ ذات تھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی۔ جس سے واضح ہے کہ دینی ہدایت کے لیے شخصیتوں کا انتخاب اہم اور اقدم ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ دین محض تعلیم و تفکر کے لیے نہیں بلکہ تربیت کے لیے آتا ہے اور تربیت محض کاغذ یا کتاب کے نوشتوں سے نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس سے ہم آہنگ شخصیتیں اسے قلوب

کلمات طیب

تک پہنچانے والی اور اپنے عمل سے نمایاں کرنے والی سامنے نہ ہوں، اس لیے دنیا کا کوئی بھی دور ایسا نہیں گذرے کہ امتوں کی صلاح و فلاح کے لیے محض قانون اُتار دیا گیا ہو اور پیغمبر کی شخصیت نہ بھیجی گئی ہو کیوں کہ شخصیت ہی دین اور مسائل دین کو اس انداز اور اسی حکمتِ علی سے پیش کر سکتی ہے جو شارعِ حقیقی حق تعالیٰ شانہ نے اس کے لیے وضع کیا ہے، اس لیے وہی شخصیت مخاطبِ قوم کی نفسیات کی رعایت رکھتی ہے اور اس کے اجتماعی مزاج سے آگاہ ہوتی ہے جو ہدایت کے لیے منتخب کی جاتی ہے کیوں کہ ہر دور میں اس رنگ کی شریعت آتی جو رنگِ مخاطبِ قوم کا تھا اور اس نوع کے معجزات سے نبوت کو ثابت کیا گیا، جو نوعیت اس دور کے ذہن و مزاج کی ہوئی،

آج جب کہ نبوت ختم ہو چکی ہے تو انبیاء کا کام اس اُمت کے مجددوں اور مفکرِ علماء و عرفا کے سپرد کیا گیا کہ وہ شریعت کو اسی رنگ سے ثابت کر کے دلوں میں جمائیں جو آج کے دور کی نفسیات کا رنگ ہو۔

اس حقیقت کو امام ابن سیرین نے جو ایک جلیل القدر تابعی اور تعبیرِ خواب کے امام ہیں ان لفظوں میں ادا فرمایا ہے کہ

ان هذا العلم دين فانظروا عمن تاخذون دينكم (مشکوٰۃ)

یہ علم (اور آج کی اصطلاح میں یہ فکر) ہی تمہارا دین ہے تو یہ دیکھ لو کہ کس (شخصیت) سے تم دین (یا فکر) اخذ کر رہے ہو۔

جس سے دین اور دین کے فکر کے بارے میں ہمیں پوری رہنمائی ملتی ہے کہ تربیت کا سب سے بڑا ماخذ شخصیت ہے کاغذ اور نوشتے نہیں ہیں یہ ایک حقیقت ہے کہ مُربی اور معلم یا مصلح فکر اگر خود صحیح المنہاج ہو گا تو وہی قلوب کی صحیح رہنمائی کر سکے گا ورنہ وہ خود اگر اس منہاج کا فکر لیے ہوئے نہ ہو یا قلب کا کوئی زینع اور کجی لیے ہوئے ہو تو کتاب و سنت سے بھی وہ اسی زینع ہی کو سامنے لا کر دوسرے قلوب میں بھر دے گا۔

آخر مسلمانوں میں آج کتنے متضاد فرتے ہیں جو قرآن ہی کو اپنا امام تسلیم کرتے ہیں اور اسی کا نام لے کر اپنا اپنا فکر دُنیا کے سامنے رکھتے ہیں درِ آنحضرت علیہ السلام ان متضاد فرقوں میں کوئی ایک ہی حق و صواب پر ہو سکتا ہے سب کے سب اس تضاد فکر ہی کے ساتھ محقق نہیں

کہلائے جاسکتے، ظاہر ہے کہ کتاب و سنت سامنے ہونے اور اسے امام کہنے کے باوجود اگر کوئی فرقہ مبطل ہو سکتا ہے تو اس کی واضح دلیل ہے کہ اس راستے میں فکر صحیحہ اور مفکر کی ذات ہی اصل ہے اور کسی فرقے کے مبطل ہونے کے یہ معنی نہ ہوں گے کہ اس کے ہاتھ میں کتاب و سنت یا دینی لٹریچر نہیں بلکہ یہ ہوں گے کہ اس میں کوئی صحیح الفکر اور ذوق سلف پر تربیت یافتہ شخصیت نہیں، بلکہ کوئی مبطل اور زینج زدہ شخصیت آئی ہوئی ہے پس اگر شخصیت صحیح ہو تو باطل پوشتوں سے بھی وہ حق ہی سامنے لے آئے گی اور اگر وہی فاسد الفکر ہو تو قرآن و حدیث سے بھی وہ باطل ہی نمایاں کر کے قلوب کو فاسد کر دے گی، ورنہ قرآن کو امام کہنے والا کوئی مبطل فرقہ مبطل نہ ہوتا، اس لیے جب کہ ہم فکر اسلامی کی تشکیل کے لیے قدم اٹھا رہے ہیں تو سب سے مقدم صحیح الفکر شخصیات ہی کا انتخاب ہے جس سے منہاج نبوت کا صحیح اور متواتر ذوق ہمارے سامنے آجائے اور اس سیدھے منہاج پر ہمارا فکر استقامت کے ساتھ رواں دواں ہو۔

بہر حال فکر اسلامی کی تشکیل نو قابلِ تبریک ہے جس کا سنہرا جامعہ ملیہ اسلامیہ کے سر ہو گا، لیکن اس میں سب سے پہلا قدم نشانہ فکر متعین کرنا ہے اور وہ منہاج نبوت ہے، دوسرا قدم اس منہاج میں فکر دوڑانے کے لیے اس کے اصول و قواعد درکار ہوں گے جس میں قواعد کلیہ اور فروعات فقہیہ سب داخل ہیں، تیسرا قدم اس مزاج کا پہچانا ہے اور اسے سامنے رکھنا ہے جو ملت اسلامیہ کو بخشا گیا ہے، اور اس پر اس کی صدیوں سے تربیت ہوتی آرہی ہے، چوتھا قدم رجال فکر کا انتخاب ہے کہ فکر کا ظہور صاحب فکر ہی سے ہو سکتا ہے نہ کہ شخص کا غم کہ پوشتوں سے اور پانچواں قدم اُن ظاہری اور باطنی خصوصیات کی رعایت ہے جو اس منہاج کا جوہر اور اس کی خصوصیات ہیں۔

مجھے اس کا اعتراف ہے کہ اجلاس جامعہ میں تو قلتِ وقت کی وجہ سے قرآنی اصول کی صرف اجمالی فہرست ہی پیش کر سکا تھا، جو یقیناً تشنہ تفصیل تھی اور اب مقالے کی صورت میں اس کی کچھ توضیحات بھی اگر پیش کر رہا ہوں تو قلتِ فرصت کی وجہ سے وہ بھی کچھ

کلمات طیب

تفصیلی اور مرتب شدہ نہیں ہیں بلکہ کثرت مشاغل کے سبب بھاگ دوڑ کے ساتھ جو بھی منتشر چیزیں سامنے آتی رہیں انہیں کو عجلت کے ساتھ جمع کر دیا گیا جس میں نہ کسی خاص ترتیب ہی کی رعایت ہو سکتی ہے، نہ نظام کلام کی، اس لیے اسے جہد العقل و موعظہ کا مصداق سمجھنا چاہیے جو ادائے فرض تو ہے مگر لوازم فرض سے آراستہ نہیں ہے، وعلیہ کہ حق تعالیٰ اس مہم کو انجام حسن تک پہنچائے اور ملت ہندویہ کے لیے ایک نافع قدم ثابت فرمائے۔ آمین۔

سید احمد پالن پوری

فکر اسلامی کی تشکیلِ جدید

(ضرورت اور لائحہ عمل)

فکر اسلامی کا سرچشمہ قرآن کریم اور احادیث نبویہ (علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) ہیں۔ ان میں جو فکر بسیط انداز میں پیش کی گئی ہے، جب تک وہ غیر اسلامی اثرات سے محفوظ رہی، اس سلسلے میں کسی قسم کے کنج و کاو کی حاجت محسوس نہیں ہوئی۔ مگر جب اسلام کا حلقہ وسیع ہوا، اور عجم کی مختلف قومیں اس میں داخل ہوئیں، تو رفتہ رفتہ اختلافات نے مختلف گروہوں کی صورت اختیار کر لی اور جبرئیل، قدیریہ، خوارج وغیرہ متعدد فرقے عالم وجود میں آ گئے اور ہر جماعت نے اپنے لیے خاص خاص اصول و نظریات وضع کر لیے، اور فکر اسلامی کی تعبیر و تشریح میں مختلف پہنچ اپنائے جانے لگے، جس سے خطرہ پیدا ہو گیا کہ اگر فکر اسلامی کی بروقت نگہداشت نہ کی گئی تو اسلام کا نقشہ ہی مٹ جائے گا اور عام مسلمانوں کے صحیح عقائد، لوگوں کے غلط خیالات سے متاثر ہو جائیں گے۔

علمائے اُمت نے ان حالات میں سب سے اہم اور ضروری فریضہ یہ خیال کیا کہ اسلامی تعلیمات کو اس کی اصل صورت میں محفوظ کر دیا جائے اور اسلامی فکر کی سرحدوں پر ہر قسم کے خطرات سے حفاظت کے لیے پہرے بٹھا دیے جائیں۔ چنانچہ انھوں نے بڑی جانفشانی اور عرق ریزی سے اسلامی تعلیمات کے مختلف شعبے بنائے اور ہر شعبے کے لیے خاص خاص اصول و ضوابط مقرر کیے مثلاً علوم قرآنی کو ایک فن بنا کر اس کے لیے تعبیر اور اصول تفسیر کے قوانین وضع کیے۔ احادیث نبویہ

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

کو ایک جدا فن قرار دے کر اس کے لیے الگ اصول و ضوابط مقرر کیے، اعمال انسانی سے متعلق ایک مستقل فن علم فقہ مرتب کیا، عقاید و نظریات سے بحث کرنے کے لیے علم اصول و عقائد وضع کیا۔ اخلاقیات کو مستقل فن قرار دیا اور اس کے لیے علم تصوف مدون کیا اور اسرار و حکم اور شریعت کی لمیات سے بحث کرنے کے لیے فن اسرار شریعت ایجاد کیا۔

غرض عقائد، اعمال، اقوال بلکہ جملہ انسانی حرکات و سکنات کے متعلق، اسلامی تعلیمات میں جو ہدایات و احکام وارد ہوئے تھے، علمائے امت نے ہر شعبے کے لیے ایک ایک فن اور ہر ایک فن کے لیے جدا جدا اصول و ضوابط مرتب فرمادیے۔

اس تقسیم کے نتیجے میں اسلامی تعلیمات مختلف فنون میں منقسم ہو گئی۔ اس لیے اب اگر کسی ایک فن میں فکر اسلامی کے تمام مسائل کو تلاش کیا جائے تو یقیناً ناکامی کا سامنا ہو گا۔ مگر یہ بات کسی فن کے ناکام اور ناقص ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی، بلکہ اس کو تلاش کرنے والے کی کوتاہ بینی تصور کریں گے کہ وہ اپنا مطلوبہ مسئلہ غیر محل میں تلاش کر رہا ہے مثلاً علم کلام نام ہے الہیات اور مابعد الطبیعیات کے مسائل کا، یعنی اس میں خالق کی ذات اور صفات اور کائنات کے مبداء و معاد سے بحث کی جاتی ہے، چنانچہ اس کا دوسرا متبادل نام علم التوحید والصفات بھی ہے۔ اب اگر کوئی شخص علم کلام میں حقوق انسانی کی بحث تلاش کرنے لگے تو اسے یقیناً دہاں ناکامی ہوگی، کیوں کہ یہ مسئلہ فن فقہ اور فن اسرار شریعت کا ہے، علم کلام کا نہیں ہے۔

قدیم علم کلام کا تعارف

قدیم علم کلام بین مقصدی حیثیت سے صرف کائنات کے مبداء و معاد سے بحث کی جاتی ہے یعنی خالق تعالیٰ شانہ کی ذات و صفات اور معاد کے مسائل ہی زیر بحث آتے ہیں۔ الہیات کے سلسلے میں جو مسائل زیر بحث آتے ہیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

خدا تعالیٰ کا اثبات، مسئلہ توحید، صفات خداوندی کا بیان، صفات سلبیہ کا تذکرہ، صفات کوعین ذات نہ غیر ذات ہونا، صفت کلام کی مفصل بحث اور ضمناً قرآن کریم کے کلام الہی ہونے کا تذکرہ، رویت باری تعالیٰ کا مسئلہ، خلق افعال عباد کا ذکر، اور معاد کے سلسلے میں

ضرورت اور لائحہ عمل

برنخ کے احوال، جنت و دوزخ، حشر و نشر، جزا و سزا اور علامات قیامت سے بحث کی جاتی ہے۔ علاوہ ازیں مبادیات اور ملحقات کے طور پر کچھ مسائل سے بحث کی جاتی ہے۔ مبادیات کے طور پر جو مسائل زیر بحث آتے ہیں وہ یہ ہیں :

اسلامی تعلیمات کی علم کلام اور علم فقہ کی طرف تقسیم علم کلام کے آغاز کی تاریخ، درما اور متاخرین کے علم کلام کا فرق، حقائق اشیا کا اثبات اور متشککین کا رد، اسباب علم کا بیان اور عقل والہام کی بحث اور حدوث عالم پر مفصل بحث۔

اور تتمہ کے طور پر جو مسائل زیر بحث آتے ہیں ان کی اجمالی فہرست مندرجہ ذیل ہے :

رسالت کی بحث، معراج کا مسئلہ، ملائکہ کا بیان، معجزات اور کرامتوں کا اثبات، امامت کبریٰ کا مسئلہ، صحابہ رضی اللہ عنہم میں فضیلت کی ترتیب، خلافت راشدہ کی ترتیب، عدالت صحابہ کا ذکر، مجتہد سے خطا ہو سکتی ہے، انسانوں اور فرشتوں میں تفاضل کی بحث، کوئی ولی کسی نبی کے مرتبے کو نہیں پہنچ سکتا، عشرہ مبشرہ کا بیان، روغنی گھڑے کی منبذ جائز ہے، موزوں پر صبح کے جواز کا اعتقاد رکھنا ضروری ہے، ایمانیات کی بحث، اہل کبار کا حکم، ہر مسلمان کا جنازہ پڑھا جائے گا، خواہ وہ نیک ہو یا بد وغیرہ وغیرہ۔

فکر اسلامی کیا ہے ؟

”فکر اسلامی“ کو ہم ”اسلامی مزاج“ یا ”اسلامی ذہنیت“ سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں، یعنی یہ لفظ علم کلام سے وسیع تر مفہوم میں استعمال کیا جاتا ہے۔ ہم اس کی تشریح اس طرح کر سکتے ہیں کہ مختلف انخیال اور مختلف المذہب لوگوں کی باہمی گفتگو میں مذہب کی ضرورت، اس کی حقانیت اور ترجیح کے سلسلے میں جو تاریخی، اخلاقی، تمدنی اور علمی مسائل زیر بحث آتے ہیں، وہ سب انسانی فکر کا جز ہیں اور ان کے متعلق اسلام نے جو تعلیمات پیش کی ہیں، انہی کا نام ”فکر اسلامی“ ہے۔

فکر اسلامی کی تشکیل کا مسئلہ

اسلام کی ابتدائی صدیوں میں علم کلام کی تدوین اس لیے عمل

میں آئی تھی کہ اس وقت کے معاشرہ میں مذہب کے سلسلے میں جو مسائل زیر بحث آتے رہتے تھے، جن کے بارے میں مختلف مسکاتِ فکر وجود میں آگئے تھے، اور جن کی طرف سے خطرہ لاحق ہو چلا تھا کہ ایک مسلمان گفتگو کے دوران ان کے غلط افکار سے متاثر ہو جائے گا، جس کے لیے علم کلام مدون کیا گیا تھا تاکہ ہر مسلمان فکری سطح پر سطح رہنے اور باہمی گفتگو میں دوسروں سے متاثر ہونے کی جگہ ان کو متاثر کر سکے یا کم از کم ان کے غلط افکار کا شکار نہ بن جائے۔

مگر اب یہ ہے کہ قدیم مسائل یا تو زیر بحث ہی نہیں آتے یا ان پر بحث نئے ڈھنگ سے کی جاتی ہے مثلاً حدوتِ عالم کا مسئلہ آج بھی ایک زندہ مسئلہ ہے مگر آج اس مسئلہ پر گفتگو قدیم انداز سے نہیں کی جاتی علاوہ ازیں بہت سے ایسے مسائل اب زیر بحث آنے لگے ہیں جو پہلے فکری حیثیت سے زیر بحث نہیں آتے تھے۔ اس لیے ان جدید مسائل کا نئے علم کلام میں شمول ضروری ہے۔ نیز فکر اسلامی کی تشکیل مندرجہ ذیل وجوہ سے بھی ضروری ہے۔

۱۔ قدیم زمانے میں اسلام پر جس قسم کے اعتراضات کیے جاتے تھے آج ان کی نوعیت بدل گئی ہے، پہلے زمانے میں یونان کے فلسفے کا مقابلہ تھا، جو محض قیاسات اور منظونات پر قائم تھا، مگر آج بدیہیات اور تجربے کا سامنا ہے، جس کے مقابلے میں محض قیاسات عقلی اور احتمالِ افرینی سے کام نہیں چل سکتا۔

۲۔ قدیم علم کلام میں صرف الہیات اور مابعد الطبیعیات کے مسائل سے بحث ہوتی ہے۔ کیوں کہ اس زمانے میں مخالفین نے اسلام پر جو اعتراضات کیے تھے وہ انہی مسائل سے متعلق تھے۔ مگر آج تاریخی، اخلاقی، تمدنی، اقتصادی، علمی اور فکری ہر حیثیت سے مذہب کو جانچا جاتا ہے اس لیے نئے علم کلام میں اس قسم کے تمام مسائل سے بحث ناگزیر ہے۔

۳۔ قدیم علم کلام کی تشکیل صرف اسلامی فرقوں کو پیش نظر رکھ کر کی گئی تھی کیوں کہ اس وقت اختلاطِ باہمی کا دائرہ انہی لوگوں تک محدود تھا۔ مگر اب نقل و حمل کی سہولت اور مواصلات کی آسانی نے زمین کی طنائیں کھینچ لی ہیں، ساری دنیا کو ایک گھر بنا دیا ہے اور تمام اقوام کو ایک خاندان کے افراد کے حیثیت دے دی ہے۔ اس وجہ سے اب اختلاطِ باہمی کا دائرہ پہلے سے زیادہ وسیع ہو گیا ہے۔ آج کا حال یہ ہے کہ ایک مسلمان، خواہ وہ دنیا کے کسی خطے کا باشندہ

ہو، ہر وقت اس کو دنیا کے کسی بھی مذہب کے ماننے والے سے سابقہ پیش آ سکتا ہے ان لیے اب اس بات کی ضرورت ہے کہ نئے علم کلام کی تشکیل تمام مذاہب عالم کو پیش نظر رکھ کر کی جائے۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ (بانی دارالعلوم دیوبند) نے اپنی مشہور زمانہ کتاب ”تقریر دل پذیر“ کا آغاز ان الفاظ سے کیا ہے۔

”گنہگار، شرمسار، پچھدان، بندہ خیر خواہ خلاق، سب ہندو مسلمان نصاریٰ
یہود، مجوس آتش پرست کی خدمت میں بہ نظر خیر خواہی اپنے چند خیالات
پریشان کو جمع کر کے عرض کرتا ہے۔۔۔“

اس آغاز سے یہ بات آشکارا ہوتی ہے کہ حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ جو نیا علم کلام مرتب کرنے جا رہے تھے اس میں ان تمام مذاہب کو پیش نظر رکھا گیا تھا، چنانچہ آپ نے اپنی اسی نام تمام کتاب میں آواگون پر مفصل بحث کی ہے اسی طرح تثلیث نصاریٰ کا رد اور ابنیت عیسیٰ علیہ السلام پر سیر حاصل گفتگو کی ہے۔ اسی طرح آپ نے اپنی دوسری کتاب حجۃ الاسلام میں حلت گوشت کے مسئلہ پر متفقانہ گفتگو فرمائی ہے۔ یہ تمام مسائل وہ ہیں جن سے ہمارا قدیم علم کلام خالی ہے۔

۴۔ قدیم علم کلام میں فروعی مسائل کو شامل نہیں کیا جاتا تھا، کیوں کہ ان کے لیے فن فقہ اور فن خلافیات الگ الگ موضوع ہو چکے تھے۔ لیکن بائیں ہمہ اگر کوئی فقہی مسئلہ عقیدہ کی شکل اختیار کر لیتا تھا تو اس کو علم کلام میں شامل کیا جاتا تھا مثلاً رد غنی گھڑے کی نمید حرام نہیں ہے ہر مسلمان کا جنازہ پڑھا جائے، خواہ نیک ہو یا بد اور موزوں پر مسج کو جائز سمجھا جائے، اس قسم کے مسائل کو علم کلام میں لیا گیا تھا، مگر آج ان مسائل کی وہ اہمیت باقی نہیں رہی جو ماضی میں تھی اس لیے تشکیل نو میں اس قسم کے تمام مسائل کو حذف کر دینا چاہیے اور ان کی جگہ ان نئے مسائل کا اضافہ کیا جانا چاہیے جنہوں نے عقیدے کی حیثیت اختیار کر لی ہے مثلاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے علم غیب کا عقیدہ یا ختم نبوت کا انکار جو آج عقائد کی حیثیت سے متعارف ہو چکے ہیں اس لیے ضروری ہے کہ تشکیل جدید میں ان مسائل کا اضافہ کیا جائے۔

۵۔ قدیم علم کلام میں مسائل کا جواز از تفہیم ہے وہ اب عامض شمار کیا جاتے ہیں۔ جدید

تعلیم یافتہ اصحاب کے پتے تو وہ کیا پڑتا، قدیم تعلیم پانے والوں کی دست رس سے بھی وہ باہر سوا جاتا ہے۔ کیوں کہ قدیم انداز استدلال میں پیچ در پیچ مقدمات، منطقی اصطلاحات اور نہایت دقیق خیالات سے کام لیا جاتا تھا اور یہ طریقہ اس زمانے کی عقلیت کے لیے تو مناسب تھا، مگر چونکہ زمانے کے ساتھ ساتھ ذہنیت اور عقلیت بھی بدلتی ہے اس لیے اب ایسا محسوس کیا جا رہا ہے کہ دقیقہ رسی اور عقلیت پسندی کا وہ دور ختم ہو گیا ہے۔ اب عام اذہان کا میلان سطحیت یا سہولت پسندی کی طرف ہو گیا ہے۔ چنانچہ اب استدلال میں عقلی دلائل کی جگہ محسوسات کو زیادہ پسند کیا جانے لگا ہے۔ اس لیے تشکیل نو میں ضروری ہے کہ دلائل براہین کا پیرایہ بیان بدلا جائے۔

تشکیل جدید کا مطالبہ

اور یہ جو بار بار کہا جاتا ہے کہ ”علوم جدیدہ اور فلسفہ جدیدہ نے مذہب کی بنیادیں متزلزل کر دی ہیں اور جدیدیت اپنے جلو میں جو علمی اور مادی چیلنج لائی ہے ان سے نمٹنے کے لیے صدیوں پرانا علم کلام ناکافی ہے۔ ان جدید مسائل سے نبرد آزمائی کے لیے فکر اسلامی کی تشکیل نو ضروری ہے اور نیا علم کلام بالکل نئے اصولوں پر قائم کرنا ہوگا، جس کے لیے اجتہاد ناگزیر ہے“ اس قسم کی باتیں دو طرح کے حضرات کرتے ہیں۔ ایک تو وہ حضرات ہیں جو یہ چاہتے ہیں کہ نیا علم کلام ایسا تیار کیا جائے جو ان کے افکار کی پیروی کرے یعنی جدیدیت سے متاثر ہو کر وہ جس اسٹیج پر متمکن ہو چکے ہیں، اس سے انھیں ہٹنا نہ پڑے، بلکہ خود اسلامی فکر ان کی ہمنوائی کرنے لگے۔ اور دوسرے وہ حضرات ہیں جو یہ چاہتے ہیں کہ اسلامی فکریں وسعت پیدا کی جائے تاکہ اسلامی فکر جدیدیت سے متاثر لوگوں سے قریب ہو سکے۔

ہمارے خیال میں اس قسم کا نیا علم کلام کبھی بھی اسلامی فکر سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔ ماضی میں اسی برصغیر میں اسلامی فکر کو جدید ذہن سے قریب کرنے کی محنت کی جا چکی ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ خود جدید ذہن نے اسے رد کر دیا ہے کیوں کہ اسلامی فکر کی قطع و برید کے بعد وہ اسلامی فکر ہی کب باقی رہے گا؟ وہ مادہ شاکا فکر تو ہو سکتا ہے مگر اسے اسلامی فکر کسی طرح نہیں کہا جاسکتا۔

ہمارا ایمان ہے کہ اسلامی فکر کا اصل سرچشمہ قرآن کریم اور حدیث نبویہ ہیں، ان میں جو فکر بسیط انداز میں بیان کی گئی ہے اسے ہی علمی اور فنی حیثیت سے سامنے لانا چاہیے۔ ہمارا دخل اس میں تعبیر کی حد تک تو گوارا ہو سکتا ہے مگر اس میں ہماری فکر دخل اندازی کسی طرح برداشت نہیں کی جاسکتی اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب کہ فہم قرآن و حدیث کے اہول موضوعہ سے صرف نظر نہ کی جائے اگر کوئی ذیلی اجتہاد ناگزیر ہو تو وہ بھی اسی دائرے میں رہ کر کیا جائے۔ ایسا اجتہاد جس سے فکر اسلامی کی پچھلی ساری بساط ہی الٹ جائے کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ اجتہاد کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ماضی سے فکری رشتہ کاٹ لیا جائے، تمام مجتہدین امت نے ہمیشہ ہی ماضی سے اپنا رشتہ استوار رکھا ہے کیوں کہ ایسا کرنے ہی سے نئے مجتہدات اصل سرچشمے سے منسلک ہو سکتے ہیں۔

لائحہ عمل

فکر اسلامی کی تشکیلی نو کے سلسلے میں کرنے کے کام مندرجہ ذیل ہیں۔

- ۱۔ ایسے تمام مسائل کی ایک فہرست تیار کرنی چاہیے جو مختلف انجیال لوگوں کی گفتگو میں مذہب کو جانچنے کے سلسلے میں زیر بحث آتے رہتے ہیں تاکہ وہ جس فن کے مسائل ہیں ان کی طرف رجوع کر کے ان کے بارے میں معلومات اخذ کی جائیں اور نئے علم کلام میں ان کو جگہ دی جائے۔
- ۲۔ موجودہ اسلامی فرقوں کا جائزہ لیا جائے اور ایسے مسائل کی ایک فہرست مرتب کی جائے جن کو ان جماعتوں نے بنیادی اہمیت دے رکھی ہے مثلاً حجیت حدیث کا انکار عدالت صحابہ کا مسئلہ، ختم نبوت کا انکار اور علم غیب کا عقیدہ وغیرہ۔

- ۳۔ اسلامی عقائد اور اسلامی اعمال میں سے جو مسائل مسلمانوں یا غیر مسلموں کے نزدیک محل اشکال ہیں ان کی ایک فہرست مرتب کی جائے مثلاً تعدد ازواج کا مسئلہ، بینک کے سود کی حرمت، مساوات مرد و زن اور حسن و قبح اشیاء کی عقلی اور شرعی حیثیت۔

- ۴۔ علوم عصریہ کی وہ بنیادیں متعین اور واضح کرنی چاہئیں، جو اسلامی عقائد یا اسلام کی بنیادوں سے مزاحم ہیں تاکہ ان پر سیر حاصل بحث کی جاسکے مثلاً قدیم علم کلام میں فلسفہ

یونان کے ان مسلمات سے نبرد آزما رہی تھی جو اسلامی فکر سے مزاحم تھے، چنانچہ متکلمین اسلام نے پورے فلسفہ یونان کا جائزہ لیا اور ان تمام بنیادوں کو کھوکھلا کر کے رکھ دیا جو اہل فلسفہ کے نزدیک یقینی تھیں اس طرح آج بھی اس بات کی ضرورت ہے کہ علوم عصریہ کا تجزیہ کیا جائے اور اس کی مذہب سے متعارض بنیادوں کو شخص کر لیا جائے اور اس پر ناقدانہ نظر ڈالی جائے۔

۵۔ تمام مذاہب عالم کے ان مسلمات و معتقدات کی ایک فہرست تیار کی جائے جو مذہب اسلام کی رو سے غلط یا قابل تنقید ہیں مثلاً تثلیث نصاریٰ، ابنیت عیسیٰ علیہ السلام کا مسئلہ، تناسخ اور نسخ شرائع کا مسئلہ۔

لٹریچر کی تیاری

فکر اسلامی کی تشکیل نو میں یہ بات خاص طور پر ملحوظ رہنی چاہیے کہ محنت اسی وقت نتیجہ خیز ثابت ہوگی جب کہ دو باتوں میں کامیابی حاصل ہو جائے۔ پہلی بات یہ ہے کہ تشکیل نو کا کام اُمت کے سامنے مکمل کر کے پیش کیا جائے اگر کام ادھورا رہ گیا یا نامتمام پیش کیا گیا تو خاطر خواہ فائدہ حاصل نہیں ہو سکے گا اور دوسری بات یہ ہے کہ معیار کے اعتبار سے تین قسم کا لٹریچر تیار کیا جانا چاہیے، آسان، متوسط اور اعلیٰ۔

۱۔ آسان لٹریچر سے مراد یہ ہے کہ اس میں صرف مسائل ہوں۔ دلائل اگر ہوں تو بہت ہی سادہ پیرایہ میں ہوں، تاکہ عام ناخواند مسلمان اور اسکولوں اور مدارس کے نو نہال اس سے استفادہ کر سکیں۔

۲۔ متوسط معیار سے مراد یہ ہے کہ انہی مسائل کو مدلل کر کے پیش کیا جائے لیکن ابتدائی میں موثر گائیڈ اور دقیق اباحت سے اجتناب کیا جائے، تاکہ عام تعلیم یافتہ مسلمان اور غیر مسلم حضرات نیز دارالعلوموں اور کالجوں کے طلبہ اس سے استفادہ کر سکیں۔

۳۔ اعلیٰ معیار سے مراد یہ ہے کہ انہی مسائل کو فکر و نظر کی بلند سطح سے پیش کیا جائے۔ اور ان کے تمام گوشوں پر میر حاصل بحث کی جائے تاکہ مسلم اور غیر مسلم دانشوروں اور مفکروں کو وہ لٹریچر اپیل کر سکے۔

فکر اسلامی کی تشکیل نو کا کام کوئی آسان کام نہیں ہے، نہ یہ تہناسی ایک شخص کے بس کا کام ہے بلکہ یہ کام اگر انجام پذیر ہو سکتا ہے تو اکیڈمی کی سطح اور اجتماعی قوت ہی سے انجام پاسکتا ہے۔ ہم "جامعہ ملیہ اسلامیہ" اور اس کے شعبہ "ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک سٹڈیز" کے شکر گزار ہیں اور اس کی خدمت میں مبارکباد پیش کرتے ہیں کہ اس نے بروقت اس اہم مسئلہ کی طرف اپنی توجہ مبذول کی۔ اب اگر تشکیل نو کے کام کا بیڑا بھی وہ اٹھالے اور یہ کام اس کے ہاتھوں تکمیل پذیر ہو جائے تو یہ بات اس کے نامہ اعمال میں ایک ایسی درخشاں نیکی ہوگی جس پر تمام ملّی اور نیم ملّی ادارے رشک کریں گے۔ اللہ پاک جل شانہ، اس جامعہ کو اور اس کے اس ادارے کو مسلمانوں کے لیے مفید کام کرنے کی توفیق ارزانی فرمائے۔ (آمین)

ابوالعرفان ندوی

فکر اسلامی کی تشکیل جدید: ضرورت و اہمیت

اللہ تعالیٰ نے اس دین اسلام کی حفاظت کا وعدہ فرمایا ہے اور اس کتاب کی حفاظت کا ذمہ لیا ہے جو اس دین کے لیے اساس و بنیاد ہے۔ ارشاد باری ہے لا تحرف بہ لسانک لتجیل بہ ان علینا جمعہ و قرآنہ "دوسری جگہ ارشاد ہے "انا نحن نزلنا الذکر و انا نحن لعلہ فاعلمون" مگر یہ حفاظت فرشتوں کے ذریعے نہیں ہوگی، بلکہ انسانوں کے ذریعے ہوگی۔ قرآن اور دین کے قیامت تک موجود و محفوظ رہنے کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ قرآن کے نسخے محفوظ ہوں گے اور جب کسی کو قرآن سے حوالے کی ضرورت ہوگی تو وہ متعین صفحہ کھول کر حوالہ درج کر دے گا کسی چیز کی حفاظت کا بے شک یہ بھی ایک طریقہ ہے کہ وہ چیز کہیں احتیاط سے رکھ دی جائے، لیکن قرآن اور دین کی حفاظت جس کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس قرآن اور اس دین کے احکام پر عمل کرنے والوں کی ایک جماعت عہد نزول قرآن سے لے کر قیامت تک موجود رہے گی اور یہ تسلسل بغیر انقطاع قائم رہے گا اور اخلاف اپنے اسلاف سے علمی اور عملی طور پر اس کو حاصل کرتے رہیں گے۔ حدیث شریف "لا تزال طائفة من اُمّتی ظاہرین علی الحق لا یغفون من خذلہم سے اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔

جو دین اور کتاب قیامت تک کے لیے اپنی بقا اور اپنے بتائے ہوئے احکام پر عمل کرنے والی ایک جماعت کی موجودگی کی خبر دیتی ہے اور جو دین تمام بنی نوع انسان کے لیے قومیت، نسل، وطن اور رنگ کی تخصیص کے بغیر ہدایت کا اعلان کرتا ہے اور جس کے احکام پر ہر عہد میں ایک

جماعت عمل کرنے والی موجود ہوگی، ظاہر ہے کہ اس دین کے احکام دائمی ہوں گے، اور ہر زمانے اور ہر عہد میں ان پر عمل کرنا آسان ہوگا اور لازمی طور پر اس دین میں ایسی گنجائش ہوگی کہ سازگار حالات میں بھی اس پر عمل کیا جاسکے۔ دین جن احکام و اوامر کے مجموعہ کا نام ہوگا، ان میں بحیثیت مجموعی لچک ہوگی۔ لفظ ”لچک“ کا مطلب یہ ہے کہ زمانے کی تبدیلی کا عذر کر کے ان کو توڑا نہیں جاسکتا، بلکہ ان کی حیثیت اور ان کی حیثیت کو محفوظ رکھتے ہوئے ان کو قابل عمل بنایا جائے گا۔ ساتھ ہی اس دین کی یہ بھی خصوصیت ہوگی کہ نئے حالات اور تغیر پذیر اور متبدل دنیا میں نئے سوالات اور وقت کے چیلنج کا مقابلہ کر سکے۔ تاریخ اسلام کے مختلف ادوار میں تشریع اور قانون سازی کی جو کوششیں ہوئی ہیں، سو حقیقت وہ انہیں سوالات کا جواب ہیں۔

اس دین کے علما اور حاملین نے ہر عہد میں یہ کام کیا ہے اور مسائل فقہیہ میں وقت اور حالات زمانہ کے اعتبار سے شریعت کی روح کے مطابق اور کتاب و سنت کے دائرے میں رہتے ہوئے غور و خوض کیا ہے اور تیسیر و دفع حرج جیسی بنیادی مصلحت کو سامنے رکھ کر مسائل فقہیہ میں تبدیلی بھی کی گئی ہے اور یہ سارا عمل دین کی بقا اور اس کی حفاظت اور قیامت تک اس کے قابل عمل ہونے کے لیے کیا گیا ہے۔ دین کو توڑنے یا ختم کرنے کے لیے نہیں۔ کتاب و سنت کے علاوہ تشریع اور قانون سازی یا دوسرے غلطوں میں مسائل فقہیہ کے استنباط کا ذریعہ اجماع اور قیاس بھی ہے۔ اور جس دین میں اجماع و قیاس جیسی چیزیں تشریع اور قانون سازی کی بنیاد ہوں، وہ دین جامد نہیں ہو سکتا اور اس دین کو صحیح جاننے والے حالات اور وقت کے تقاضوں سے آنکھیں نہیں بند کر سکتے۔ اسلامی تاریخ اس بات پر گواہ ہے کہ جب بھی نئے سوالات سامنے آئے ہیں، خواہ وہ کلامی دائرے کے رہے ہوں یا فقہی دائرے کے، ان کا جواب علما نے اس عہد کی بولی میں اور اس عہد کی زبان میں دیا ہے۔ علم کلام کی تاریخ کا تسلسل اور تاریخ تشریع کا تسلسل ہماری بات کے گواہ ہیں۔

قیاس اور اجماع سے آگے قدم بڑھا کر عرفا، استھان اور عموم بلوئی کی بنیاد پر بھی مسائل فقہیہ کے جوابات دیے گئے ہیں اور کتب فقہائے جوابات سے بھری ہوئی ہیں۔

مختصر یہ عرض ہے کہ یہ بات بہت صاف اور سادہ ہے کہ اسلام کے وہ عقائد و احکام جو غیر متغیر اور ناقابل تبدیلی ہیں، ان کی توفیق و تشریح اور تفہیم ہر عہد میں اس زمانے کے مستوی عقلی اور

ضرورت اور لازم عمل

ذہنی و فکری معیار کے مطابق کی جائے گی۔ اگر کسی زمانے میں فلسفہ اور مابعد الطبیعیاتی علوم کا رواج ہوگا تو ہمیں اسلام کی صداقت و حقانیت پر فلسفے کے اصول کے مطابق دلائل بیان کرنے ہوں گے، جیسا کہ ماضی میں ہو چکا ہے۔ اور بدلتے ہوئے حالات میں جو نئے سوالات اور مسائل سامنے آئیں گے اور کتاب و سنت میں جن کی واضح ہدایات نہیں ہیں تو ہم قیاس، استحسان اور عرف کے ذریعے کتاب و سنت کی روح اور منشا کو سامنے رکھتے ہوئے ان مسائل کا جواب دیں گے۔ ماضی میں یہی ہوا ہے اور انفرادی طور پر اب بھی ہو رہا ہے اور آئندہ بھی ہوتا رہے گا۔ اس راہ میں اصل معاملہ کفایت و اہلیت اور اعتماد کا ہے۔ یعنی جن ہاتھوں سے یہ کام انجام پائے، وہ اس کی اہلیت بھی رکھتے ہوں اور ساتھ ہی ان پر اعتماد بھی کیا جاسکتا ہو۔ یعنی ان ہاتھوں میں دین محفوظ ہو، ترغیب و ترہیب میں سے کوئی چیز بھی ان کو صحیح بات کہنے سے نہ روک سکے اور ان کے اندر خود بھی دین کی حفاظت کا داعیہ تمام چیزوں پر غالب ہو۔ اس معاملے میں اندیشہ ہائے دور دراز کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ جو دین واقعہ ردّہ کے بعد محفوظ رہا اور جو دین جل و مہین کے معرکے کے بعد بھی اپنی اصلی حالت پر قائم رہا اور جو دین اسلامی فتوحات کے بعد مختلف اقوام و مذاہب اور علمی و فکری حیثیت سے عربوں سے فائق حضرات کے اجتماع و اختلاط کے بعد محفوظ رہا اور جو دین باطنیت کی پھیلتی ہوئی فلسفیانہ اور سیاسی تحریک کے بعد بھی محفوظ رہا اور جو اسلام تاتاری حملوں کے بعد محفوظ رہا اور جو دین ہلاکو کی تباہی و ہلاکت خیزی کے بعد بھی محفوظ رہا، یقیناً وہ دین جدید تہذیب کے یلغار سے بھی محفوظ رہا ہے اور رہے گا اور نئے افکار و خیالات اس کے چہرے کو سبز نہ کر سکیں گے۔ من بین فوٹ و دم لبنا خالصاً سائغاً للشاربینؑ کی سنت الہی یہاں بھی جاری ہے اور نجاستوں اور کثافتوں کے بیچ سے اسلام کا چشمہ صافی بہتا رہا ہے اور بہتا رہے گا اور اگر مسلمان اس کی صحیح حفاظت کی ذمہ داری اور خدمت سے قاصر رہیں گے، تو حسب ارشاد خداوندی ”وان تتولوا لتبدلن“ تو ما غیرکم ثم لا ینکونوا امثالکم کا وعدہ الہی بھی ظاہر ہو گا۔

ہے عیاں یورش تاتار کے افسانے سے پاسباں مل گئے کعبے کو منم خانے سے

اسلامی تاریخ میں ایسا بھی ہوا ہے کہ کسی زمانے میں تھوڑی مدت کے لیے بعض ملکوں کے

اسلامی معاشرے میں غلط چیزیں بھی آئی ہیں، لیکن اسلامی تاریخ ہمیں یہ بھی بتاتی ہے کہ وہ چیزیں بہت جلد ختم بھی ہو گئیں۔ واما الزبد فیذهب جفاء واما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض کی سنت الہی نے

ان خیں و خاشاک کو دور کر دیا۔ میرے نزدیک کتاب و سنت کے حدود کے اندر وقت و زمانے کی رعایت کرتے ہوئے اصول و قواعد کی تطبیق کے ساتھ نظر ثانی جائز ہے، بلکہ میں اس کو ضروری بھی سمجھتا ہوں اور جس مذہب میں قیاس و استحسان اور عرف و غیرہ اصول تشریع میں سے ہیں، وہاں اس کے خلاف کا کوئی تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ کوشش تعمیر کے لیے ہو، تخریب کے لیے نہ ہو۔ اصلاح کے لیے ہو، فساد کے لیے نہ ہو اور تقویٰ و خوفِ آخرت کے ساتھ ہو اور ڈان بتیبون لا اظن و ما تھوی الا نفس کا مصداق نہ ہو۔

حضراتِ اعلیٰ کا قافلہ بہت آگے نکل چکا ہے اور تحقیق و اکتشاف کے نئے نئے گوشے اب سامنے آچکے ہیں۔ ایک شخص کی مختلف علوم میں جامعیت و مہارت کا تصور بتدریج ختم ہوتا جا رہا ہے، اس لیے یہ تو بظاہر ممکن نہیں ہے کہ دین کے عقائد و احکام کے سلسلے سے تمام باریکیوں پر نظر رکھنے والا اور جدید حالات و تقاضوں اور ضروریات پر فنی نظر رکھنے والا ایک ہی شخص ہو۔ اس لیے اس عہد میں جو اجتماعیت کا عہد ہے، ضروری ہے کہ نئے مسائل پر غور و خوض بھی اجتماعی طور پر ہو اور دونوں طرح کے اہل علم، ایمان و احتساب کے ساتھ نئے مسائل کا جواب تلاش کریں۔ جب تک مسلمانوں کے علمی اور فکری قوی بیدار تھے اور مسلمانوں کی سیاسی برتری ایک تسلیم شدہ حقیقت تھی، اس وقت تک تحقیق اور بحث کی راہیں کھلی ہوئی تھیں اور نئے مسائل و سوالات کے جوابات وقت کے محققینِ علم کی طرف سے علم و تحقیق کی روشنی میں دیے جاتے رہے۔ لیکن صلیبی جنگوں اور اس کے بعد تاتاری حملوں نے مسلمانوں کے علمی اور فکری قوی کو مضمحل کر دیا۔ تاتاریوں اور ترکوں کے فوجی تفوق نے ان کو اس بات کا موقع دیا کہ وہ عالمِ اسلام کی سیاسی قیادت کریں۔ اس صورت حال نے مسلمانوں میں اور زیادہ فکری جمود پیدا کر دیا، کیونکہ جیسا کہ معلوم ہے ترک اور تاتاری ذہن ابداع اور اختراع کی صلاحیت سے محروم ہے۔ بد قسمتی سے تاتاری فتنے کے بعد پورے عالمِ اسلام پر ہندستان سے لے کر مصر تک ترکوں کا تسلط رہا اور اس کے کچھ دنوں کے بعد ایشیائے کوچک میں ترکوں کی ایک پائیدار حکومت نے عالمِ اسلام پر اپنے سیاسی تفوق کے ساتھ اپنی ذہنی اور فکری چھاپ کا اثر بھی ڈالا۔ یہ صورت حال اس بات کا سبب ہوئی کہ مسلمانوں کی ذہنی اور فکری صلاحیتوں میں انحطاط پیدا ہو گیا۔ نقل و تقلید اور متقدمینِ اہل نظر و فکرِ علم کی باتوں کو حرفِ آخر سمجھ کر قناعت کر لینا اور از خود نئے اضافے اور نئی تحقیق سے گریز، اس

ضرورت اور لائحہ عمل

عہد کی خصوصیت خاصہ ہے۔ فکری انحطاط کے عہد میں، جس کی ابتداء ہم تاناری حملوں کے زمانے سے کرتے ہیں، بے شک بڑے جید علما اور غیر معمولی ذہن و دماغ کے اہل علم پیدا ہوئے۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ ان کی بڑی تعداد نے گزرے ہوئے علما اور محققین کی باتوں کو نقل اور اس کی ترتیب و تدوین اور اس کی توضیح و تفسیر پر قناعت کی۔ علامہ سعد الدین نقازانی، میر سید شریف جبر جانی، علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی وغیرہ اپنے وقت کے غیر معمولی فضلاء ہیں، لیکن ہمیں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ان میں سے کسی نے کوئی ایسی تصنیف نہیں کی، جو علم و تحقیق کی نئی راہیں کھولتی۔ اس صورت حال کا نتیجہ یہ ہوا کہ فکر و تحقیق اور ابداع و اختراع کے سوتے خشک ہو گئے اور نئے حالات اور نئے سوالات کے تحقیقی جواب دینے کا کام بھی نظر انداز کر دیا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج لا تعداد ایسے سوالات ہیں، جن کا شرعی طور پر تحقیقی جواب جو حرف آخر کہا جائے، ہمیں نہیں ملتا ہے۔ فقہ کے نام سے ہمیں جو چیزیں پڑھائی جاتی ہیں، ان میں ایک خاصی تعداد ایسے سوالات و مسائل کی ہے جن کا عہد اور زمانہ گزر چکا ہے۔ لیکن ہم آج بھی صدیوں پہلے کے حالات کے مطابق، جو فقہی ذخیرہ مرتب ہوا تھا، جوں کا توں اور بعینہ اس کو مدراس عربیہ کے طلبہ کو پڑھنے پر مجبور کرتے ہیں۔ غلاموں کے احکام اور ان سے متعلق مسائل، اونٹ اور گھوڑوں کی زکوٰۃ کے مسائل بے شک کسی زمانے میں وقت کے سوالات تھے اور اس وقت کے فقہانے ان کے جوابات دیے تھے میں یہ نہیں کہتا کہ ان مسائل کو فقہ سے خارج کر دیا جائے، لیکن میں یہ ضرور کہتا ہوں کہ ان مسائل کو نصاب تعلیم کا لازمی جز بنانا اور لازمی طور پر ہر طالب علم کو اس کے پڑھنے اور یاد کرنے کا پابند بنانا، صحیح نہیں۔ برخلاف اس کے ضرورت اس بات کی ہے کہ جن مسائل اور سوالات سے اس عہد میں ہمیں قدم قدم پر سابقہ پڑتا ہے، ان کو فقہ کی تعلیم کا جزو بنایا جائے۔ اور فقہ کے نام سے جو مجموعہ طلبہ کو پڑھایا جائے، اس میں ایسے مسائل و سوالات سے تعرض کیا جائے جو زندگی سے ہم آہنگ ہوں۔ مثلاً پراویڈنٹ فنڈ کی زکوٰۃ، پراویڈنٹ فنڈ کا سود، انشورنس کسی انسان کے ایک عضو کو دوسرے انسان کے عضو سے بدلنا وغیرہ وغیرہ۔ یہ وہ مسائل ہیں جن کا علم اس وقت اور اس عہد میں فقہ کے ہر ایک طالب علم کو ہونا لازمی ہے۔ اس لیے میرے نزدیک یہ انتہائی ضروری ہے کہ ہم اپنے پرانے ورثہ پر قانع نہ رہیں اور علم و فکر کے قافلے کو آگے بڑھاتے جائیں۔ اور یہ کام جس قدر جلد انجام پائے، اسی قدر زیادہ بہتر ہے۔

محیب اللہ ندوی

فکر اسلامی کی تشکیل جدید: محرکات اور ضرورت

سیمینار کے ذمے دار حضرات کی طرف سے جو دعوت نامہ بھیجا گیا ہے اس میں عنوان کے طور پر ”فکر اسلامی کی تشکیل جدید“ اور ”علم کلام اور شریعت اسلامی کی نئی تعمیر“ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اور اس سلسلے میں جن شخصیتوں نے ایک ڈیڑھ صدی کے اندر کوششیں کی ہیں ان میں سے کچھ حضرات کے ناموں کی نشاندہی بھی کر دی گئی ہے مثلاً مفتی محمد عبیدہ، سر سید احمد خاں اور ڈاکٹر سر محمد اقبال وغیرہ مگر ساتھ ہی اس حقیقت کا اظہار بھی کیا گیا ہے کہ ان کی کوششیں یا تو علما کی قدامت پرست ذہنیت کی وجہ سے بار آور نہ ہو سکیں یا لوگ ان کو سمجھ نہ سکے مفتی محمد عبیدہ کے خیالات مصر کے قدامت پرستوں کی وجہ سے بار آور نہ ہو سکے اور سر سید کے تصورات ہندوستانی علما کی وجہ سے زیادہ عام نہ ہو سکے حتیٰ کہ خود مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے فرزندوں نے بھی ان کے خیالات کو آگے بڑھانے کی کوشش نہیں کی اور ڈاکٹر سر محمد اقبال جیسے لوگوں کے خیالات اس لیے پروان نہیں چڑھ سکے کہ لوگ انہیں سمجھ نہیں سکے، علما اس وجہ سے نہیں سمجھ سکے کہ وہ انگریزی زبان میں تھے اور وہ انگریزی زبان سے ناواقف تھے اور جدید تعلیم یافتہ حضرات کو اس کا موقع ہی نہیں مل پایا کہ وہ اس کو سمجھنے کی کوشش کرتے۔ اس وقت ہم اس پر بحث کرنا نہیں چاہتے کہ اول الذکر دونوں حضرات کے سامنے فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ کس حد تک تھا، یہ بات قابل بحث ہے۔ البتہ ڈاکٹر سر محمد اقبال نے اپنے خطبات میں ”تشکیل جدید“ کا لفظ ضرور استعمال کیا ہے۔ ہم آگے اس کی وضاحت کریں گے کہ اس کی حیثیت کیا تھی لیکن اس کے ساتھ علامہ اقبال

کے اوپر یہ زیادتی ہوگی اگر ہم ان کی ان ستیزہ کاریوں کو نظر انداز کر دیں جو انھوں نے مغربی ثقافت کے خلاف کی ہیں جس نے مسلم قوم میں خود اعتمادی کا ذہن پیدا کیا۔

بہر حال کسی وجہ سے جب عالم اسلام کی اتنی اتنی بڑی شخصیتوں کی اس سلسلے کی کوششیں بار آور نہ ہو سکیں تو ہم جیسوں کی رائے اس سلسلے میں کیا وزن رکھتی ہے مگر پھر بھی ان اسباب کو ہمیں ضرورت تلاش کرنا چاہیے کہ یہ آواز بار بار اٹھ کر کیوں دب جاتی ہے اس زمانے میں ہم جیسے مولویوں کے، ”ذہنی اضمحلال“ اور موجودہ تعلیم یافتہ حضرات کی محدود علمی اور ذہنی سرگرمیوں کے باوجود اس کام کے لیے جو قدم اٹھایا گیا ہے اس کے لیے میں سیمنا کے ذمے داروں کو مبارکباد دیتا ہوں کہ انھوں نے اتنے بڑے کام کے لیے زمین ہموار کرنے کا کام نئے سرے سے شروع کر دیا۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید کی ضرورت ہے یا نہیں اسے اگر ہے تو کس حد تک ہے اور اس کے حدود کیا ہونے چاہئیں اور اگر نہیں ہے تو کیوں؟ اس پر چند صفحات کے بعد گفتگو کروں گا مگر

میں آپ کے ذہن میں یہ بات ضرور ڈالنا چاہوں گا کہ ان اسباب کی تلاش کے ساتھ جن کی وجہ سے یہ آواز بار بار اٹھ کر دب جاتی ہے ان محرکات کو بھی سمجھنے کی ضرورت ہے جن کی وجہ سے ڈیڑھ صدی کے اندر عالم اسلام میں اور خود ہندستان میں بار بار یہ آواز سنائی دی اور متعدد شخصیتوں نے اسلامی قانون اور اسلامی تاریخ کی تدوین جدید علم کلام کی نئی تعبیر اور جدید تہذیب کی روشنی میں اسلامی افکار و تصورات پر نظر ثانی وغیرہ ناموں سے اپنے تصورات کو ایک تحریک بنانے کی کوشش کی مگر ان کو اس میں کامیابی نہیں ہوئی۔ راقم الحروف کے نزدیک ان محرکات ہی سے ان اسباب کا بھی پتا چل جائے گا جن کی وجہ سے یہ کوششیں کامیاب نہیں ہوئیں ان کی ناکامی کے اسباب جیسا کہ دعوت نامے میں ظاہر کیا گیا ہے خارجی نہیں بلکہ داخلی ہیں اس سے میری مراد ان اصلاحی اور تجدیدی تحریکات سے نہیں ہے جو اس وقت مختلف ملکوں میں دین کی کوئی فکری تشکیل نہیں بلکہ عملی تجدید اور اصلاح کی کوشش کر رہی ہیں مثلاً *انھضة العلماء الاخوان المسلمون* جماعت اسلامی یا تبلیغی جماعت وغیرہ۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید یا علم کلام اور شریعت اسلامی کی نئی تعبیر وغیرہ کی آواز جو بار بار اٹھتی رہتی ہے راقم الحروف کے نزدیک اس کے محرکات چار معلوم ہوتے ہیں اور وہ ہیں

مرعوبیت، ترقی پسندی برسر اقتدار طبقے کا دباؤ اور اباحت پسندی۔ ان محرکات کا ذکر کرتے ہوئے لوگوں نے ان محرکات کے تحت اسلام کی نئی تعبیر کو کس حد تک صحیح سمجھا ہے اس کا مختصراً ذکر بھی کرتا چلوں گا اور ساتھ ہی ساتھ ان شخصیتوں کا بہت ہی اختصار کے ساتھ ذکر ہو گا جو ان محرکات کے آگے پیروانہ نہیں ہوئیں۔

۱۔ مرعوبیت

اسلام کی تشکیل نو اور اس کو ایک ماڈرن نظام زندگی بنانے میں سب سے پہلا محرک راقم الحروف کے نزدیک مغربی تہذیب اور اس کے جدید علوم و فنون اور فلسفہ و سائنس سے وہ مرعوبیت ہے جس نے ایک نئے دین کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ مرعوبیت سے مراد یہ ہے کہ مغربی علوم و سائنس کے حاملین نے کائنات کے آغاز و انجام کی جو توجیہ کی، انسانی وجود کے بارے میں انہوں نے جو نقطہ نظر قائم کیا، اسلامی عقائد اور اسلامی مسائل سے متعلق جو تشکیکات پیدا کیں یا انہیں عقل کے خلاف ثابت کرنے کی کوشش کی، ان کی تحقیقات یا مشاہدات کو حقائق اور اصول مسلمہ سمجھ کر ان کو قبول کر لیا جائے اور پھر دینی عقائد اور اسلامی مسائل کی تنقیح شروع کر دی جائے۔ مرعوب ہونے والوں میں کئی طرح کے لوگ تھے ایک تو وہ لوگ تھے جن کو اسلام سے کوئی شعوری تعلق نہیں تھا۔ انہوں نے تو پہلے دن ہی سے اسلام کے بادل کو اپنے اوپر بوجھ سمجھ کر اسے اتار پھینکا ایک گروہ ایسا تھا جس کو اسلام سے شعوری یا گہرا روایتی تعلق تھا ان لوگوں نے نئے مسائل کی روشنی میں اسلامی مسائل کی توجیہ و تاویل کی مستشرقین کی طرف سے جو اعتراضات کیے گئے تھے اس کے جواب دیے اور اسلام کی برتری ثابت کرنے کی کوشش کی مثلاً علامہ شبلی نعمانی اور مولوی چراغ علی وغیرہ انہیں میں کچھ ایسے بھی ہوئے ہیں جنہوں نے مغربی تہذیب اور اس کے پیدا کردہ علوم نے مذہبی روایات اور حقائق کے بارے میں جو شکوک پیدا کیے تھے یا خود ان حضرات کو جو اسلامی مسائل عقل کے خلاف نظر آتے تھے ان کی معذرت خواہانہ توجیہ کی یا انہوں نے اسلامی عقائد و احکام کو ایسے معانی پہنائے جو اسلام کے صریح اور مسلم اصولوں سے ٹکراتے تھے مثلاً سر سید احمد خاں اور ان کے بعض رفقاء ان

مرعوب ہونے والوں میں ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی بھی تھی جن کی مرعوبیت نے ان کو احساس کمتری میں مبتلا کر دیا، اور وہ آخر وقت تک اس میں گرفتار رہے۔ سرسید نے مسلمانان ہند کی جو خدمات کی ہیں وہ آبِ زہر سے لکھے جانے کے قابل ہیں مگر اسلامی مسائل اور معجزات وغیرہ کی شریح کے سلسلے میں ان سے بڑی فاش غلطیاں ہوئی ہیں۔ میرا اشارہ انہی کی طرف ہے۔

اوپر میں نے مرعوب ہونے والوں کی جتنی قسمیں بیان کی ہیں وہ تمام قسمیں آج تک موجود ہیں مگر ان کا انداز اسلامی مسائل کے سلسلے میں اب معذرت خواہانہ کم جارہا ہے زیادہ ہو گیا ہے یہ ضرور ہے کہ بیسویں صدی کے شروع میں کچھ ایسی شخصیتیں پیدا ہو گئیں جو اپنے مومنانہ عزم و بصیرت کے بنا پر نہ تو مرعوب ہوئیں اور نہ احساس کمتری کا شکار ہوئیں اور کوئی منفی پوزیشن اختیار کرنے کے بجائے مثبت رویہ اختیار کیا ان میں بھی دو گروہ تھے ایک گروہ تو ماضی کے اس ورثے کی حفاظت میں لگ گیا جو ان کو اپنے اسلاف سے ملا تھا آج دین کی جو اصلی صورت نظر آرہی ہے انہیں کی کوششوں کا نتیجہ ہے ان کے بارے میں یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ جمود کی چٹان بن کر بیٹھ گئے مگر ان کی کوششیں ناقابلِ فراموش ہیں۔ ان کے مقابلے میں ایک دوسرا گروہ تھا جس نے اس نئے دین کی بے حقیقی اور اس کے کھوکھلے پن کو دکھا کر اس کے مقابلے میں اسلام کو ایک مکمل نظام زندگی کی حیثیت سے پیش کرنے کی کوشش کی، اسلامی عقائد کی صاف ستھری تعبیر کی اور موجودہ مادی ذہن کے مطابق اس کی روحانی اور مادی قدروں کی توضیح کی ان میں سرفہرست نام سید رشید رضا مصری مولانا سید سلیمان ندوی علامہ اقبال، جسٹس ابوالی، مولانا رحمت اللہ کیرانوی اور مولانا مودودی کا ہے۔ علامہ اقبال نے اپنی پیغمبرانہ شاعری کے ذریعے اور جسٹس امیر علی اور سید صاحب نے اپنی نجیہ اور مدلل علمی تحریروں کے ذریعے اور مولانا مودودی نے اپنی سحر آفریں نثر نگاری کی وجہ سے مسلمان قوم کے اندر ایک نئے اعتمادی اور مقابلے کی صلاحیت پیدا کر دی۔ عالم اسلام کی دوسری شخصیتوں اور ان کی خدمات کا ذکر آگے آتا ہے۔ جسٹس امیر علی نے بعض اسلامی مسائل کے سمجھنے یا ان کی تعبیر میں سخت ٹھوکریں کھائی ہیں مگر یورپ میں اسلام کو ہارنے والے ان کا ناقابلِ فراموش کارنامہ ہے۔

۲۔ ترقی پسندی

فکر اسلامی کی تشکیل جدید علم کلام اور شریعت اسلامی کی نئی تعبیر کا خیال جو بار بار کچھ حضرات کو پریشان کرتا رہتا ہے اس کا دوسرا محرک وہ ترقی پسندی ہے جو مغربی تہذیب اور علم فلسفہ کے نتیجہ میں پیدا ہوئی انقلاب فرانس کے بعد سے ایک زمانہ تھا کہ عام زبانوں پر جمہوریت کا نعرہ تھا اس زمانے میں اسلام کو جمہوریت کے مطابق بنانے یا اس کو جمہوری مذہب ثابت کرنے کی بڑے زور شور سے کوششیں ہوئیں۔ آج سے چالیس پچاس برس پہلے کے لٹریچر میں اس کا بہت ذکر ملے گا مگر انقلاب روس کے بعد سے ہمارے جدید تعلیم یافتہ اور کچھ مولوی طبقے کے سیاسی لوگ اشتراکیت اور اسلام میں توافق ڈھونڈنے لگے یا پھر یہ مشورہ دینے لگے کہ اسلام کو موجودہ ترقی پسند دور کا ساتھ دینا چاہیے یہ تحریک صرف ہندستان میں نہیں بلکہ پورے عالم اسلام میں پھیلی مگر چونکہ ہمارے پیش نظر اس وقت ہندستان اور پاکستان ہے اس لیے میں وہاں کی دو تین عمیقی شخصیتوں کو بہ طور مثال پیش کروں جنہوں نے اس تحریک کو اسلام کے خلاف ایک سازش سمجھا اس سلسلے میں بھی علامہ اقبال سید سلیمان ندوی مولانا مودودی کا نام لوں گا کہ انہوں نے اسلام کو خود ایک ترقی یافتہ نظام زندگی کے طور پر پیش کیا اور مغربی تہذیب کی ساری افسوس نگرانی کا تار پود بکھر کر رکھ دیا علامہ اقبال کی نثری تحریروں کے کچھ اقتباسات یہاں نقل کیے جاتے ہیں۔ سید سلیمان ندوی اور مولانا مودودی کے اقتباس نقل کرنے کی ضرورت اس لیے نہیں کہ انہوں نے اس پر ہزاروں ہزار صفحات لکھے ہیں اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ایک زمانے میں اس سلطانی جمہور سے اقبال تو کچھ متاثر بھی ہوتے نظر آتے ہیں مگر مؤخر الذکر دونوں شخصیتیں ایک آن بھی اس سے متاثر نہیں ہوئیں۔

علامہ اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعے جو پیغام دیا ہے اسے نظر انداز کرتے ہوئے ان کے خطبات کا تھوڑا سا اقتباس نقل کیا جاتا ہے۔

”حاصل کلام یہ کہ عصر حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتب ہوئے ان کے زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے

فکر اسلای کی تشکیل جدید

ہاتھ دھو بیٹھا ہے خیالات اور تصورات کی جہت سے دیکھیے تو اس کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے سیاسی اعتبار سے نظر ڈالئے تو افراد سے دست برد گریبان ہے اس میں اتنی سکت ہی نہیں کہ اپنی بے رحم انانیت اور ناقابل تسکین جوع زر پر قابو حاصل کر سکے یہ باتیں ہیں جن کے زیر اثر زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لیے اس کی جدوجہد بتدریج ختم ہو رہی ہے بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ وہ درحقیقت زندگی ہی سے اکتا چکا ہے اس کی نظر حقائق پر ہے یعنی اس کے اس سرچشمے پر جو اس کی آنکھوں کے سامنے ہے لہذا اس کا تعلق اپنے اعماق وجود سے منقطع ہو چکا ہے اور پھر جیسا کہ ہیکلے کو بھی حدیث تھا جس کا وہ پتہ نہ تھا اظہار بھی کر چکا ہے کہ مادیت کی اس باقاعدہ نشوونما نے اس کے رگ و پے بھی مغلوج کر دیے ہیں کچھ ایسی ہی حالت مشرق کی بھی ہے۔

عصر حاضر کی لادینی اشتراکیت کا مطمح نظر بے شک نسبتاً زیادہ وسیع ہے اور اس کے جوش و سرگرمی کا بھی وہی عالم ہے جو کسی نئے مذہب کا ہوتا ہے لیکن اس کی اساس چونکہ ہیکل کے انتہا پسند متبعین پر ہے لہذا وہ اس چیز ہی سے برسرِ پیکار ہے جو اس کے لیے زندگی اور طاقت کا سرچشمہ بن سکتی تھی بہر حال یہ وطنیت ہو یا لادینی اشتراکیت دونوں مجبور ہیں کہ اس کے پیش نظر ہر کسی کو نفرت، بدگمانی اور غم و غصے پر اکسائیں حالانکہ اس طرح انسان کا باطن اور ضمیر اور مردہ ہو جاتا ہے اور وہ اس قابل نہیں رہتا کہ اپنی روحانی طاقت اور قوت کے مخفی سرچشمے تک پہنچ سکے جب تک انسان کو اپنے آغاز و انجام کی کوئی نئی جھلک نظر نہیں آتی وہ کبھی اس معاشرے پر غالب نہیں آ سکتا جس میں باہم دیگر مقلبے اور مسابقت نے ایک بڑی غیر انسانی شکل اختیار کر رکھی ہے نہ اس تہذیب و تمدن پر جہاں کی روحانی وضعت اس کی مذہبی اور سیاسی قدروں کے اندرونی تصادم سے پارہ پارہ ہو چکی ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ جسے آج "جدید ذہن" کہا جاتا ہے اقبال ان سب سے زیادہ جدید الذہن

تھے اور مغربی تہذیب اور علم اور فلسفے سے ان کی معلومات سکندریہ نہیں بلکہ براہ راست تھی انھوں نے اسلامی مسائل پر سوچنے کا جو انداز اختیار کیا ہے اس سے کسی کو مشکل ہی سے اختلاف ہو سکتا ہے ممکن ہے کہ ذہن میں یہ بات کھٹک پیدا کرے کہ انھوں نے اپنے خطبات "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" میں جو ایک خاکہ دیا ہے اور اس میں بعض حقائق کی جو تعبیر کی ہے وہ امت مسلمہ کے بہت سے اجماعی مسائل سے کہیں کہیں ٹکراتی ہے تو یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ وہ خطبات ان کا آخری فکری سرمایہ نہیں تھے چنانچہ ان خطبات کے بعد ان کی جو خط و کتابت علاء سید سلیمان ندوی اور مولانا مسعود عالم صاحب ندوی اور بعض دوسرے علما سے ہوئی ہے اس سے ان کی اس سلسلے کی فکری تشنگی کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے اور خود ان کی پوری شاعری سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے غرض یہ کہ اس دوسرے محرک کے تحت اسلامی تشکیل جدید کی جواواز سنائی دیتی ہے اس کی حیثیت اقبال کی زبان میں یہ ہے۔

لیکن مجھے ڈر ہے کہ یہ آواز تجرید مشرق میں ہے تقلید فرنگی کا بہانہ اور یہی سبب اس کی ناکامی کا ہے۔ اس کی ناکامی کا سبب خارجی کم اور داخلی زیادہ تھا۔

۳۔ برسر اقتدار طبقے کا دباؤ

راقم الحروف کے نزدیک اس کا تیسرا محرک برسر اقتدار طبقے کا دباؤ ہے یعنی برسر اقتدار طبقے کے سوچنے کا جو انداز ہو جاتا ہے یا ملک کے لیے جو سیاسی و معاشی سٹاپ وہ چاہتا ہے اس کے مطابق وہ پورے ملک کو لے جانا ضروری سمجھتا ہے۔ اسلامی ملکوں میں عام طور پر اس کے سوچنے کا انداز اور جنل نہیں ہوتا بلکہ وہ کسی رائج مغربی یا مشرقی فلسفے اور اس کے فکر کو بنیاد بنا کر اس کے مطابق ایک نئے نظام کی تشکیل کرنا چاہتا ہے۔ الاما شا اللہ موجودہ علمی دور میں دباؤ کا "بزن" والا طریقہ اب کم اختیار کیا جاتا ہے بلکہ سب سے پہلے علم و فن کے ذریعے فکر و ذہن میں تشکیک پیدا کی جاتی ہے پھر ان اخلاقی و روحانی قدروں کی بے قدری کی جاتی ہے جو اس سٹاپ سے میل نہیں کھاتیں یا پھر انھیں ایک اضافی چیز بنا دیا جاتا ہے۔ ملک کی ترقی اور معاشی خوش حالی کے نام سے جو پروگرام بنائے جاتے ہیں انھیں اتنا ضروری بنا کر پیش کیا جاتا ہے

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

کہ اگر خدا نخواستہ یہ پروگرام پورا نہ ہوا تو پھر ملک صدیوں پیچھے چلا جائے گا اور انسانیت تباہ ہو جائے گی۔ اس کے لیے مختلف افراد اور اداروں کو استعمال کیا جاتا ہے نئے ادارے قائم کیے جاتے ہیں مثال کے لیے حال کی شائع شدہ کتاب ”مذہب اور جدید ذہن“ کا ایک اقتباس پیش کیا جاتا ہے مصنف پاکستان میں اسلامی دستور سازی کی مشکلات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ قیام پاکستان کے فوراً بعد کسی بھی قابل ذکر طبقے میں عوام کے خوف سے اتنی جرات نہ تھی کہ وہ کھل کر شریعت اسلامیہ کے نفاذ کی مخالفت کرتا لیکن درحقیقت وہ گروہ جس کے ہاتھوں میں حکومت کی باگ ڈور تھی ذہنی اعتبار سے پاکستان کے مذہبی طبقے کے ساتھ ایک قدم بھی نہیں چل سکتا تھا پاکستان اس وقت اس دور سے گزر رہا تھا جس سے مصطفیٰ اکمال کے زمانے کا ترکی کبھی گزرا تھا انیسویں صدی کے ختم اور بیسویں صدی کے آغاز میں ترکی دستور سازی کی اس کش مکش سے گزر رہا تھا جہاں اس کا ماضی اسلامی روایات سے بندھا ہوا تھا لیکن مستقبل کی طرف اٹھنے والا ہر قدم مغرب کی طرف اٹھ رہا تھا آخر کار اندرونی حالات کی بنا پر مصطفیٰ اکمال کو یہ موقع حاصل ہو گیا کہ انھوں نے ترکی کو ماضی سے اپنا رشتہ توڑنے پر مجبور کر دیا۔ پاکستانی قیادت کو یہ موقع حاصل نہیں تھا کہ وہ علی الاعلان شریعت اسلامیہ کو نظر انداز کر دیتی۔ لیکن چونکہ اس وقت پاکستانی قیادت کا مطمح نظر آب و ماڈرن اور سکولر حکومت کا قیام تھا اور ساتھ ہی ساتھ وہ رائے عامہ کی مخالفت بھی مول لینا نہیں چاہتی تھی اس لیے اس نے اجتہاد کے نام پر شریعت میں تاویل کرنے کا حق حاصل کرنے کی کوشش کی۔ جب ایک بار یہ بات سامنے آگئی کہ تاویل کا حق ریاست کو حاصل ہے تو پھر ایک ایسی فضا پیدا کرنے کی کوشش کی جانے لگی جس میں عوام کو یہ بات سمجھائی جاسکے کہ دین اور شریعت دو الگ الگ حقیقتیں ہیں دین کا تعلق روح و

محرمات اور ضرورت

قلب سے ہے اور شریعت کی حیثیت کتاب و سنت کی روشنی میں بنائے ہوئے انسانی قوانین کی سی ہے دین ایک ایسی ازلی وابدی حقیقت ہے جس میں کبھی بھی رد و بدل نہیں ہو سکتا۔ اس کے برخلاف شریعت تشریح و تاویل کی محتاج ہے۔ رائے عامہ کو استوار کرنے کے لیے اس موضوع پر دھڑا دھڑکتا ہوا اور مضامین لکھے جانے لگے۔ کراچی لاہور اور ڈھاکہ میں حکومت کی مدد سے تحقیقاتی ادارے قائم کیے گئے تاکہ وہ اس خیال کو زیادہ سے زیادہ عام کر سکیں۔ ۱۹۵۰ء میں اس وقت کے پاکستانی گورنر جنرل مرحوم غلام محمد کی مدد اور ایم اے مرحوم خلیفہ عبدالحکیم نے لاہور میں ادارہ لغات اسلامیہ کی بنیاد ڈالی۔ اس ادارے کے ایک (انگریزی) تعارف نامے میں ادارے کے قیام کا مقصد حسب ذیل الفاظ میں پیش کیا گیا۔

”اس ادارے کے قیام کا بنیادی مقصد اسلامی خیالات و رجحانات کو دنیا کے تیزی سے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق کرنا ہے۔ ادارے کے مقاصد میں یہ بات شامل ہے کہ اسلام کا ایک وسیع ترقی پسندانہ اور عقلی نقطہ نظر دنیا کے سامنے پیش کیا جائے اور اس بات کا حل تلاش کیا جائے کہ اسلام کی روحانی بنیادوں کو نقصان پہنچائے بغیر اسے کس طرح تیزی سے بدلتی ہوئی مادی اور ٹیکنیکی تبدیلیوں کے مطابق کیا جاسکتا ہے۔“

۴۔ اباحیت پسندی

اباحیت پسند ذہن ہر زمانے میں رہا ہے مگر اس جدید تہذیب نے اباحیت پسندی کو ایک فلسفہ بنا دیا ہے جس میں ”ہرگز نواب ہے آج“ کے تحت پورے انسانی معاشرے کی تربیت کی جارہی ہے۔ اس میں ہر برائی کے لیے ایک قانونی جواز پیدا کیا جا رہا ہے جس سے مسلم معاشرے کے بھی بے شمار افراد متاثر ہیں اور کچھ لوگ فطری طور پر ایسے واقع ہوئے ہیں ظاہر ہے کہ

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

اسلام نے زندگی کے ہر گوشے میں حلال و حرام کی جو مضبوط حدیں قائم کر دی ہیں ایسا ذہن رکھنے والوں کے لیے یہ پابندیاں وحشت ناک معلوم ہوتی ہیں اس لیے وہ اس سے نجات پانے کے لیے مختلف تدبیریں اختیار کرتے ہیں کبھی وہ ترقی پسندی کا آڑ لیتے ہیں کبھی فقہی مسائل میں ائمہ اہل فہم کے اختلافات سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتے ہیں اور کبھی دقتوں اور مجبوریوں کی دہائی دیتے ہیں۔ ایک افریقی عالم طبیعیات نے اپنی کتاب دی ایوڈنس آف گاڈ میں بہت صحیح کہا ہے کہ ”لوگوں کے دلوں میں یہ شبہ چھپا ہوا ہے کہ خدا کے ماننے کے بعد ان کی آزادی کا خاتمہ ہو جائے گا جو لوگ آزادی کو دل و جان سے پسند کرتے ہیں آزادی کی محدودیت کا کوئی تصور ان کے لیے وحشت ناک ہے۔“

بالکل یہی ذہن مسلمان ابا حیت پسند حضرات کا ہوتا ہے وہ کسی محدودیت کو پسند نہیں کرتے اور کہیں سے اس محدودیت و پابندی کے خلاف کوئی آواز سنائی دیتی ہے تو وہ اس کے لیے کچھ شرعی دلائل فراہم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اب تک میں نے اس مسئلے پر منفی پہلو سے گفتگو کی ہے اور اس کی ضرورت اس لیے تھی کہ اگر ہم ان مخرجات کے تحت اسلامی مسائل پر گفتگو کریں گے تو ہم کسی نتیجے پر نہیں پہنچ سکیں گے اور نہ عام مسلمانوں کے لیے یہ چیز قابل قبول ہوگی پھر اس کی ضرورت اس لیے بھی تھی کہ جب تک مسلمانوں کے مختلف طبقات کے رجحانات کو نہ سمجھ لیا جائے اس وقت تک مثبت پہلو کا پورا فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا میرے نزدیک یہی اسباب ہیں جن کی بنا پر اب تک کی کوششیں کامیاب نہیں ہو سکی ہیں۔ میں عرض کر چکا ہوں کہ فکر اسلامی کی تشکیل جدید کی تحریکات کی ناکامی کے اسباب خارجی نہیں بلکہ داخلی ہیں یعنی اس کی ناکامی علما کی قدامت پرستی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کی داخلی کمزوریاں ان کو ناکام بناتی رہی ہیں۔

علم کلام کی نئی تعبیر

اب آئیے ہم مل کر مثبت طور پر سوچیں کہ واقعی موجودہ حالات کے لحاظ سے علم کلام اور شریعت اسلامی کی نئی تعبیر کی ضرورت ہے تو کس حد تک ہے اور نہیں ہے تو کس حد تک نہیں

محرمات اور ضرورت

ہے دعوت نامے میں علم کلام اور شریعت اسلامی کی نئی تعبیر کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اگر قحطوار حضرات مجھے اجازت دیں تو میں اس عنوان کو "علم کلام کی نئی تعبیر اور شریعت اسلامی میں اجتہاد کی ضرورت" کے الفاظ سے بدل دوں تو مفہوم شاید زیادہ واضح ہو جائے گا اس لیے کہ علم کلام میں جن مسائل سے بحث ہوتی ہے ان میں اجتہاد کا دخل نہیں ہوتا اور شریعت اسلامی یعنی عمل زندگی کے مسائل میں اجتہاد کی گنجائش ہوتی ہے اس لیے اس کے لیے یہ لفظ زیادہ موزوں ہے ہمیں اُمید ہے کہ داعی حضرات کو اس سے کوئی اختلاف نہ ہوگا عام طور پر علم کلام کا موضوع بحث وہ مسائل ہوتے ہیں جو عام انسانوں کی عقل کی گرفت سے بالاتر ہوتے ہیں دوسرے الفاظ میں اس میں زیادہ تر ان اسلامی عقائد سے بحث ہوتی ہے جن کا تعلق غیب سے ہوتا ہے یعنی ان میں ہم کو اپنے مشاہدے کے بجائے انبیاء کے مشاہدے پر اعتماد کرنا پڑتا ہے مثلاً توحید آخرت، جنت، دوزخ اور ملائکہ اور اسی طرح وہ منیبات جن کا تعلق ایمانیات سے ہے اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور میں علم کلام کوئی الگ فن نہیں تھا بلکہ قرآن نے ان حقائق کو ذہن نشین کرنے کے لیے جو فطری اور مشاہداتی دلائل بیان کیے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحی کے ذریعہ ان کی جو تشریح فرماتے تھے وہ ان مسائل کو ذہن نشین کرنے کے لیے کافی ہوتے تھے گویا اس وقت کا علم کلام یہی تھا مگر عہد نبوی کے بعد جب روم، ایران، مصر و شام اور ہندستان کے علاقے مسلمانوں کی مملکت میں شامل ہوئے تو اسلام کی سادہ تہذیب کو بہت سی دوسری ایسی تہذیبوں سے سابقہ پڑا جن میں سے ہر ایک کی اپنی ایک زبان ایک تمدن اور ایک تہذیب اور فلسفہ تھا ایک طرف رومی علاقے کے ذریعہ یونانی علوم مسلمانوں تک پہنچے تو دوسری طرف ایران کے ذریعے زرتشتی فلسفہ سامنے آیا اور مصر و شام کے ذریعے سریانی و حمیری زبان اور اس کے علوم اسلامی ممالک میں پھیلے اسی طرح سندھ کے واسطے سے ہندستان اور اس کے غلنے سے مسلمان روشناس ہوئے غرض یہ کہ نصف صدی کے اندر پورے اسلامی ملکوں میں بے شمار زبانوں، تہذیبوں اور مذاہبوں سے مسلمانوں کو سابقہ پڑا ظاہری طور پر ان کے حاملین نے اپنا مذہب بدل لیا تھا جس زبان جس تہذیب اور جس مشرکانہ فلسفے پر ان کی ذہنی تربیت ہوئی تھی وہ آسانی سے نہیں بدلی جاسکتی تھی اس لیے فطری طور پر اسلامی عقائد سے مشرکانہ عقائد کا

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

”نکراؤ ہوا اور اس میں ہر طرح کا قیل و قال شروع ہوا ذات و صفات کے مسئلے پیدا ہوئے روح و ملائکہ اور بعثت بعد الموت پر گفتگو شروع ہوئی اس طرح متعدد فرقوں کی بنیاد پڑ گئی۔ تاریخ اسلام میں ان فرقوں کا نام اس لیے آتا ہے کہ انہوں نے اسلامی عقائد میں فلسفیانہ موٹکانیا کیے اس وقت کی عام مجلسوں کا حال کیا تھا اس کو مشہور لغوی اسمعی کی زبان سے منسے۔

”جب کسی مجلس میں شرک کی باتیں ہوتی ہیں تو آلِ بزمک کے چہرے کھل جاتے ہیں اور جب قرآن کی تلاوت کی جاتی تو یہ مزدک کی باتیں شروع کر دیتے ہیں۔“

اسلامی عقائد میں بحث و مباحثہ بھی انہیں برا مکہ کا فیض ہے مسعودی نے لکھا ہے۔
-یحییٰ بن خالد بزمکی صاحب بحث و نظر تھا اس کی مجلس میں مسلمان متکلمین (یعنی معتزک) اور غیر مسلموں کا مجمع رہا کرتا تھا۔

چنانچہ علما کے ایک گروہ نے کتاب و سنت سے ان کا جواب دیا ان کے مزعومات پر ضرب لگائی اور اسلامی عقائد کی حقانیت خود ان کے فلسفے اور ان کے علوم کی روشنی میں دکھانے کی کوشش کی اس طرح گویا ایک فلسفیانہ علم کلام کی بنیاد پڑی۔ متکلمین کے بڑے طبقے نے تو یہی روش اختیار کی مگر امت میں بے شمار افراد ایسے بھی ہوئے ہیں جنہوں نے اس نئے علم کلام کے بجائے اسی قرآنی علم کلام کو سامنے رکھ کر حالات کے لحاظ سے اس کی نئی تعبیر کی چنانچہ دوسری صدی ہجری کے شروع میں امام ابوحنیفہ نے الفقہ الاکبر لکھی جو حقیقتاً ایک عقیدہ کی کتاب ہے جس میں اسلامی عقائد کو صاف سطرے انداز میں ذہن نشین کرانے کی کوشش کی گئی ہے۔ اسلامی

۱۔ بزمک ایک ایرانی النسل آتش پرست فاندان تھا جس نے بظاہر اسلام قبول کر لیا تھا اور عباسی حکومت کے ابتدائی دور میں ان کو اتنا غلبہ ہو گیا تھا کہ حکومت کے سارے دروہست پر وہ قابض ہو گئے ہارون رشید نے سب سے پہلے ان کا سیاسی نور ختم کیا۔

۲۔ یحییٰ بن خالد عباسی حکومت میں وزیر تھا اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس بحث و مباحثے کا دائرہ کہاں تک وسیع تھا اس کے ساتھ اس سے مسلمانوں کی وسعت نظری کا پتہ بھی چلتا ہے۔

محرمات اور مزدورت

تاریخ میں معتزلہ کا نام ہم بار بار پڑھتے ہیں حقیقتاً یہ متکلمین اسلام کا ایک گروہ تھا۔ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ علم کلام میں ان مسائل سے بحث ہوتی ہے جو انسانی اجتہاد کی گرفت سے بالاتر ہوتے ہیں مگر انھیں فلسفیانہ موٹوگانوں کی وجہ سے بعض چیزوں کو حالات کے لحاظ سے علمائے اپنے اجتہاد سے بعد میں عقائد میں داخل کیا۔ مثلاً جب یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ اللہ کی صفات اس کی ذات سے جدا کوئی چیز ہے یا عین ذات ہے اور اس کی صفات قدیم ہیں یا حادث تو معتزلہ نے اللہ کی ذات و صفات کو علیحدہ علیحدہ حیثیت دی اور انھوں نے صفات الہی کو حادث قرار دیا اور اسی سے خلق قرآن کا مسئلہ پیدا ہوا جو مامون اور مقتسم باللہ کے زمانے میں عالم اسانی کا سب سے اہم مسئلہ بن گیا تھا اس کا سبب مورخین یہ بیان کرتے ہیں کہ مامون کے دربار میں ایک عیسائی نے دعویٰ کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو چوں کہ قرآن نے کلمہ کہا ہے اور مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ اللہ کی صفت کلام قدیم ہے اس لیے حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی قدیم ہیں۔ مامون کے دماغ میں یہ بات بیٹھ گئی اس کے دربار میں بعض معتزلی علما مثلاً احمد بن داؤد وغیرہ نے مامون کو متاثر کر لیا تھا اس لیے اس کی طرف سے حکم دے دیا گیا کہ جو شخص قرآن کو مخلوق نہیں مانتا اس کو ماننے پر مجبور کیا جائے۔ اس کے بعد سے علمائے توحید کی تشریح میں اس کی صفات کو قدیم ماننا بھی توحید کا جز قرار دیا اور اس طرح قرآن کو بھی غیر مخلوق ماننا عقیدے میں شامل کر دیا۔

غرض یہ کہ جہاں تک ماورائے عقل مسائل میں عقلی اور مشاہداتی دلائل کے استعمال کا تعلق ہے قرآن نے بھی اس سے کام لیا ہے لیکن ایک ”فلسفیانہ علم کلام“ اسی وقت کی پیداوار ہے جب بہت سے انسانی فلسفوں سے اہل اسلام کو سابقہ پڑا اس کے بعد سے ہر زمانے میں ایسے لوگ پیدا ہوتے رہے ہیں جنھوں نے ان نئے فلسفیانہ اور مادی علوم کے پیدا شدہ تشکیکات اور تضادات کا جواب دینے کی کوششیں کیں اور مثبت طور پر اسلامی عقائد اور شریعت اسلامی کی حقانیت کو ذہن نشین کرتے رہے۔ کسی زمانے میں یہ خدمت امام غزالی، امام رازی اور ابن رشد نے انجام دی اور کسی زمانے میں عزالدین ابن عبد السلام ابن مسکویہ اور مولانا روم نے یہ خدمت اپنے ذمے لی اور کسی زمانے میں امام ابن تیمیہ نے اپنی ساری صلاحیتیں اسی میں لگا دیں امام ابن تیمیہ نے تو کتاب الرد علی المنطقیین میں سارے یونانی منطق و فلسفے کے مفروضات کو ہی الٹ کر رکھ دیا اور پھر مثبت

طوے پر قرآنی طرز استدلال کو عین فطری استدلال قرار دے کر دلائل سے ثابت کیا۔

علم کلام ہندوستان میں

ہندوستان میں بھی یہ فلسفیانہ علم کلام پہنچا اور یہاں بھی لکھنے پڑھنے کا سلسلہ برابر جاری رہا خاص طور پر مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کے بعد سے ہندوستان میں اسلام کی جو ثلثہ ثانیہ ہوئی اس کے بعد سے برابر ایسے علما پیدا ہوتے رہے جو اپنے اپنے زمانے کے لحاظ سے علم کلام کو نئی زندگی بخشتے رہے شاہ ولی اللہ نے براہ راست علم کلام پر کوئی کتاب نہیں لکھی مگر ان کی حجتہ اللہ البالغہ مثبت علم کلام کی بہترین مثال ہے بیسویں صدی کے شروع میں علامہ شبلی نعمانی نے ایک نئے علم کلام کی ضرورت کو سب سے پہلے محسوس کیا اور خود اس موضوع پر دو کتابیں لکھیں اور ندوہ کے مقاصد میں اسے داخل کرایا ان کے بعد جسٹس امیر علی سید سلیمان ندوی مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اور مولانا رحمت اللہ کیرانوی اور مولانا عبدالباری ندوی مولانا ابوالکلام آزاد اور پھر ڈاکٹر اقبال نے اس سلسلے میں ایک بیش قیمت اور ایک نیا علم کلام دنیا کے سامنے پیش کیا خاص طور پر مولانا عبدالباری ندوی نے موجودہ فلسفہ و سائنس کی روشنی میں اسلامی عقائد کی حقانیت جس طرح ثابت کی ہے اس سے کوئی ماڈرن سے ماڈرن آدمی بھی انکار کی جرأت نہیں کر سکتا۔ اسی طرح جسٹس امیر علی نے یورپ میں بیٹھ کر اسلام کی اس حیثیت سے بڑی بیش بہا خدمات انجام دیں اس وقت بھی ہمارے ایک اُبھرتے ہوئے مفکر وحید الدین خاں یہ خدمت انجام دے رہے ہیں ان کی کتاب ”علم جدید کا چیلنج“ اس موضوع پر بہترین کتاب ہے جس کے اردو اور عربی کے ایک درجن ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ یہ کتاب جلد سے جلد انگریزی میں بھی منتقل ہو جاتی تو بڑا مفید کام انجام پاتا۔ سرسید اور مولوی چراغ علی نے بھی اس سلسلے میں اپنی کوششیں صرف کی ہیں مگر ان کی کوششیں اپنی داخلی کمزوریوں کی وجہ سے زیادہ کامیاب نہ ہو سکیں اور پر ہم اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

موجودہ دور میں ایک نئے علم کلام کی ضرورت ہے اس سے کسی کو انکار نہیں ہے مگر اصل سوال یہ ہے کہ اس کا دائرہ کار کیا ہوگا اس میں کئی رائیں ہو سکتی ہیں راقم الحروف کے نزدیک۔

اس نئے علم کلام کے لیے سب سے ضروری بات یہ ہے کہ وہ اسلامی عقائد کی ایسی صاف ستھری تعبیر کرے جس سے انسانی زندگی کے مادی وجود کا تعلق اس کے روحانی وجود سے جڑا ہوا معلوم ہو۔ خیالات اور تصورات کے اعتبار سے انسان کا وجود اپنی ذات سے متعادم نہ ہو اس کا مادی وجود اپنے روحانی وجود یا باطنی صلاحیتوں سے منقطع نہ ہو کائنات کی وہ ایسی توجیہ کرتا ہو کہ اس کا تعلق انسانی زندگی سے ٹوٹنے نہ پائے۔ انسانی وجود کی ایسی توجیہ پیش کرتا ہو جس میں اس کے آغاز و انجام کی پُرسترت جھلک نظر آتی ہو اور اس کی ذہنی سرگرمیوں کے لیے ایسا میدان ملنا چاہیے جہاں پہنچ کر نہ تو ہسکے کی طرح اظہارِ تاسف کرنا پڑے نہ بے ڈبلو سویوں کی طرح حیرت زدہ ہو کہ یہ لکھنا پڑے کہ

”ساینسی نظریات کے جائزے سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ ایک صحیح

ساینسی نظریہ محض یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ ایک کامیاب عملی مفروضہ ہے۔“

یہ بہت ممکن ہے کہ تمام ساینسی نظریات اصلاً غلط ہوں۔ جن نظریات کو ہم تسلیم کرتے ہیں وہ ہمارے موجودہ مشاہدے کے اعتبار سے حقیقت ہیں۔ حقیقت اب بھی سائنس کی دُنیا میں ایک علمی اور افادی مسئلہ ہے۔

علم کلام کے دائرے میں زندگی کے وہ تمام مسائل آنا چاہئیں جو جدید معاشرے یا موجودہ دور کی جدید تحقیقات کے واسطے سے پیدا ہوئے ہیں اور یہ علم کلام ہمیں ان کا تشفی بخش جواب دے سکے۔ اسی کے ساتھ یہ بات بھی ضروری ہے کہ اوپر جن چار محرکات کا ذکر کیا گیا ہے ان کا دباؤ ہمارے ذہن پر نہ ہو اور پھر علم کلام کی ضرورت اور اس کی بنیادی قدروں اور مقول پسندانہ دلائل کو ہم کھلے دل سے قبول کریں اور اس سے راہِ فرار اختیار نہ کریں۔

قدیم اور جدید عصبيت

عام طور پر جدید تعلیم یافتہ حضرات کسی نئی فکری تحریک کی ناکامی کی ذمے داری قدامت پرست علما کے سر ڈال دیتے ہیں جیسا کہ دعوتِ نامے کے الفاظ سے بھی ظاہر ہوتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اگر علما اسلام کے سلسلے میں مثبت قدامت پرستی، تنگ نظری اور عصبيت میں مبتلا ہیں

تو جدید تعلیم یافتہ طبقے میں بھی اس کے سلسلے میں ایک دوسری طرح کی منفی عصبيت موجود ہے۔ بہت سی قدیم مذہبی قدریں موجودہ دور کی سائنسی تحقیقات کی روشنی میں ایک ثابت شدہ حقیقت بن چکی ہیں مگر اس طبقے نے اپنا جو ذہنی سانچہ بنا لیا ہے اس فریم میں یہ حقیقت چوں کہ فٹ نہیں ہوتی اس لیے اکثر افراد غور کیے بغیر ان کا انکار کر دیتے ہیں یا ان سے کترانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہم یہ بات کسی مفروضے کے تحت نہیں کہہ رہے ہیں بلکہ مغربی مفکرین نے خود اس "جدید ذہن" کی منفی عصبيت کا اعتراف کیا ہے۔ جیمز نے اپنی کتاب "پراسرار کائنات" کے آخر میں لکھا ہے۔

ہمارے جدید ذہن واقعات کی مادی توجیہ کے حق میں ایک طرح کا تعصب رکھتے ہیں۔

اسی طرح وہنگر جیمز نے اپنی کتاب "شہادت" (Witness) میں اپنا ایک واقعہ ذکر کیا ہے۔

وہ اپنی بچگی کی طرف دیکھ رہا تھا کہ اس کی نظر بچگی کے کان پر جا پڑی اور غیر شعوری طور پر وہ اس کی ساخت کی طرف متوجہ ہو گیا اس نے اپنے جی میں سوچا کہ یہ کتنی غیر ممکن بات ہے کہ ایسی پیچیدہ اور نازک چیز محض اتفاق سے وجود میں آجائے یقیناً یہ پہلے سے سوچے سمجھے نقشے کے تحت ہی ممکن ہے مگر اس نے جلد ہی اس خیال کو اپنے ذہن سے نکال دیا کیونکہ اسے احساس ہوا کہ اگر وہ ایک منصوبے کو مان لے تو اس کا منطقی نتیجہ یہ ہوگا کہ اسے منصوبہ ساز (یعنی خدا) کو ماننا ہوگا اور یہ ایک ایسا تصور تھا جسے اس کا ذہن قبول کرنے کے لیے تیار نہیں تھا۔

اس واقعہ کا ذکر کرتے ہوئے ٹامس ڈیوڈ پارکس نے لکھا ہے۔

میں اپنے پروفیسروں اور ریسرچ کے سلسلے میں اپنے رفقاء کا میں بہت سے سائنسدانوں کے بارے میں جانتا ہوں کہ علم کیمیا اور علم طبیعیات کے مطالعے اور تجربے کے دوران انہیں متعدد بار اس طرح کے احساسات سے دوچار ہونا پڑا ہے۔

محرمات اور ضرورت

جو لوگ اس طرح کے تعصبات میں مبتلا ہوتے ہیں وہ انتہائی کھلے ہوئے واقعات سے بھی سبق نہیں لیتے ایک امریکی عالم طبیعیات دی۔ ایچ بلنٹ کے الفاظ میں اس تعصب کی ایک خاص وجہ ہے اس کے الفاظ یہ ہیں۔

خدا پرستی کی معقولیت اور انکار خدا کا پھپھسا پن بجائے خود آدمی کے لیے عملاً خدا پرستی اختیار کرنے کا سبب نہیں بن سکتا لوگوں کے دلوں میں یہ شبہ چھپا ہوا ہے کہ خدا کے ماننے کے بعد آزادی کا خاتمہ ہو جائے گا وہ لوگ جو ذہنی آزادی کو دل و جان سے پسند کرتے ہیں آزادی کی محدود کا کوئی تصور ان کے لیے وحشت ناک ہے۔

قرآن پاک نے ایسی ہی ذہنی عصبيت میں گرفتار لوگوں کے لیے کہا ہے۔ وَكَايْنِ مِنَ آيَاتِهِ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمْزُنَ عَلَيْهَا وَمَعَهُمُ الْمَعْنَى مَعْنُونَ۔ دَرَمِنَ وَآسْمَانِ مِیْنِ كَتَنِی نَشَانِیَاں ہِیْں جِہِیْنِ یِهَ لُؤْكَ دِیَكْتِے ہُؤْئے كُزْر جَاتِے ہِیْں اُور ذَرْغُور نِہِیْن كُرتِے جِیْب تِك ذِہِنی تَعَصُّب كِی یِه دِیَوَارِیْن كُزْرِیْں كِی نِہِیْن اِس وَقْت تِك بڑی سے بڑی حقیقت بھی آدمی کو اپنا وجود تسلیم نہیں كرا سكتی۔ اِس لَیْے مِیْن جَدِید تَعْلِیْم یَا فْتِے مَسْتَعْرِفِیْن دُوسْتُؤں سے یِه عَرْض كُروں كَا كِه مُولُؤِیُؤں كِی قَدَامَتِ پَر سَتِی پَر نَظَر ڈَالْتِے ہُؤْئے اِپْنِے ذِہِنی سَلِجِے كَا بَہِیْ جَاؤُزِہ لِیْتِے رَہِیْے كِه كَہِیْنِ ہِمْ خُؤْدُؤ اِس جَدِید عَصَبِیْت مِیْن مَبْتَلَا نِہِیْن ہِیْن۔

راقم الحروف کے خیال میں موجودہ دور میں دو طرح کے علم کلام کی ضرورت ہے ایک علم کلام الہامی یا خدایاتی ہونا چاہیے اور دوسرا علم کلام مثبت طور پر ان اسلامی حقائق کی صاف ستھری تعبیر کرے جو عام طور پر ہمارے مشاہدے سے بالاتر ہوتے ہیں۔ پہلا علم کلام تشکیکی ذہن والوں کے لیے ہوگا اور دوسرا یقین میں اضافہ کرنے کے لیے۔ ان دونوں موضوع پر اس سے پہلے متعدد علما نے جن کا ذکر اوپر آچکا ہے بہت کچھ کام کیا ہے مگر اب بھی اس موضوع پر بہت کام باقی ہے مجھے علم نہیں کہ جدید تعلیم یافتہ حضرات نے اس سلسلے میں کوئی کام انجام دیا ہے یا نہیں ایک مدت پہلے مظہر الدین صدیقی اور ڈاکٹر رفیع الدین صاحب کی کتابیں پڑھی تھیں جو اس سلسلے کی قابل قدر کتابیں ہیں۔

ہم جسے پرانا علم کلام کہتے ہیں وہ اپنے زمانے کے لحاظ سے بالکل نیا تھا وہ کبھی بھی مسلمان قوم پر بوجھ ثابت نہیں ہوا زمن کے حالات اور مسائل کے لحاظ سے علم کلام میں برابر اضافہ ہوتا رہا اور اس کا انداز بدلتا رہا، دو صدی پہلے کا علم کلام آج بھی بوجھ نہیں ہے بلکہ وہ ہمارے ماضی کا ورثہ اور ہماری فکر و ذہنی سرگرمیوں کی ایک زندہ تاریخ ہے اگر ہم اسے داستانِ پارینہ یا بوجھ سمجھ کر اس سے اپنا پیچھا چھڑائیں گے تو نئے علم کلام پر ہم کوئی قابلِ قدر کام انجام نہیں دے سکیں گے اس لیے انداز تو ضرور بدلتا ہے مگر انسان کا جو فطری ذہنی سانچہ ہے وہ یار یار نہیں بدلتا بلکہ غیر مشاہد حقائق کے بارے میں جو شکوک و شبہات بیویں صدی میں پیدا ہوئے ہیں وہ دو ہزار سال پہلے بھی انسان کے ایک گروہ کے ذہن میں پیدا ہوتے رہے ہیں بس طریقہ اظہار بدلتا رہا، کبھی اس کا اظہار غیر متحدن انداز میں ہوتا تھا اور اس وقت اسے علم و فن کی ملع سازی کر کے پیش کیا جا رہا ہے۔

شریعت اسلامی میں اجتہاد

دعوت نامے کے عنوان کا آخری ٹکڑا ہے شریعت اسلامی کی نئی تعبیر جس میں میں نے تھوڑی سی تبدیلی کر دی ہے۔ یعنی شریعت اسلامی میں اجتہاد کی ضرورت۔ مغربی ملکوں کی سیاسی گرفت سے بیس پچیس برس کے اندر جو اسلامی ملک آزاد ہوئے ہیں ان کے سامنے یہ مسئلہ بڑی سنجیدگی سے زیرِ غور ہے کہ ملک کا آئندہ دستور کیا ہو جن اسلامی ملکوں نے اپنا سٹاپ سیکولر بنا لیا ہے ان کے سامنے تو صرف مسلم پرسنل لا کا مسئلہ ہے لیکن جن ملکوں میں پورے اسلامی دستور کے نفاذ کی کوئی موثر تحریک موجود ہے یا جہاں کا برسرِ اقتدار طبقہ اسلام سے گہرا روایتی تعلق رکھتا ہے وہاں یہ سوال بڑی سنجیدگی سے درپیش ہے کہ جن سیاسی معاشی اور معاشرتی مسائل میں کتاب و سنت کی صریح ہدایات موجود ہیں ان کو سن و عن تسلیم کر لیا جائے یا مصلحت و حالات کے اعتبار سے ان میں ترمیم یا اضافہ یا تخصیص پیدا کی جائے۔

جدید و قدیم تعلیم یافتہ مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ یہ کہتا ہے کہ کتاب و سنت کے تمام احکام لائبریری اور دائی ہیں ان میں کسی ترمیم و اضافے کی قطعی گنجائش نہیں ہے اسلامی دستور کے نفاذ کے معنی یہ ہیں کہ اسلام نے عقائد، عبادات اور اخلاق کی طرح سیاست، معاشرت اور معاشیات کے سلسلے میں حرام و حلال کی جو حدیں مقرر کر دی ہیں ان سے باہر قدم نہ نکالا جائے اور اگر حالات ان حدود کا ساتھ نہ دیں تو اسلامی احکام کو حالات کے موافق بنانے کے بجائے خود حالات و ماحول کو ان کے موافق بنانے کی کوشش کی جائے۔ جہاں بالکل مجبوری پیش آجائے وہاں اجتہاد سے کام لیا جائے۔

اس کے برخلاف تعلیم یافتہ مسلمانوں کا ایک چھوٹا سا طبقہ جس میں زیادہ تر جدید تعلیم یافتہ اور کچھ روشن خیال علما شامل ہیں (اوپر ان میں سے کچھ اشخاص اور اداروں کا نام آچکا ہے) یہ کہتا ہے کہ اسلام نے سیاست، معیشت اور معاشرت میں جو حدیں مقرر کی ہیں اور صریح احکام دیے ہیں ان کو حالات اور ماحول کے تقاضے کے تحت بدلا اور توڑا جاسکتا ہے اس لیے کہ سیاست، معیشت اور معاشرت کے مسائل میں ہمیشہ ارتقا ہوتا رہتا ہے اس لیے اس ارتقا کا ساتھ دینا ضروری ہے۔ ورنہ اسلامی ممالک معاشی، معاشرتی اور سیاسی بد حالی میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات اسلامی دستور کی روح کے منافی ہے۔ اس حلقے میں کچھ لوگ تو واقعی اخلاص سے یہی رائے رکھتے ہیں مگر ان میں بیشتر یا تو مغربی نظام کی مرغوبیت کی بنا پر ایسا کہتے ہیں یا پھر اپنی کم علمی اور آزار و روی کی وجہ سے ایسا چاہتے ہیں۔ یہ حلقہ اپنی رائے کو مدلل بنانے اور قوی ثابت کرنے کے لیے قرآن و حدیث اور فقہ کی کتابوں سے کچھ دلائل بھی پیش کرتا ہے۔ اور خلفائے راشدین کے بعض ان فیصلوں کو بھی پیش کرتا ہے جو ان کی دانست میں کتاب و سنت کے صریح احکام کے خلاف ہیں۔

اس بات میں تو مسلمانوں کے کسی گروہ کو اختلاف نہیں ہے کہ موجودہ دور میں جس ملک میں بھی اسلامی دستور نافذ ہوگا وہاں نظام سیاست و معیشت کا ڈھانچہ بدل دینے کے بعد بھی کچھ ایسے معاشی اور تمدنی مسائل ضرور باقی رہیں گے جن کو فوراً بدل دینے میں یا تو نظام حکومت میں خلل پڑے گا یا کم از کم ان کے بدلنے میں دیر لگے گی، ظاہر ہے کہ ان میں

سے جو صورت بھی ہوگی ان مسائل میں اسلامی دستور کے نافذین کو اجتہاد سے کام لینا پڑے گا اس طرح موجودہ نظام جمہوریت میں بہت سے معاشی مسائل کا جو حل سوچا گیا ہے اور جس پر عمل درآمد بھی ہو رہا ہے ان میں اگر تھوڑی سی بھی تبدیلی کر کے ان کو حلال و حرام کی قید کا پابند کر دیا جائے تو اسلامی نظام معیشت کے موافق بنایا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر جمہوری ملکوں کے مزدوروں کے حقوق و تحفظ کے قانون میں اگر تھوڑی سی تبدیلی کر دی جائے تو ان کو اسلامی قانون اجرت کے مطابق بنایا جاسکتا ہے لیکن سودی تجارت فارن ایکسچینج بینکنگ وغیرہ اور اس سے بڑھ کر انفرادی اور اجتماعی ملکیت اور آزادی کے سلسلے میں حکومت کے دائرہ اختیار کے تعین میں بھی اجتہاد کی ضرورت ضرور پیش آئے گی۔ مثال کے طور پر موجودہ دور میں رسل و رسائل کے سارے ذرائع حکومت کے ہاتھ میں ہوتے ہیں۔ خواہ وہ حکومت جمہوری ہو یا اشتراکی یا شخصی۔ اب اگر کہیں اسلامی دستور نافذ ہوتا ہے تو اسلامی حکومت کو اس پر غور کرنا ہوگا کہ اسلامی تشریحات اور عہد نبوی اور عہد صحابہ کے تعامل کے پیش نظر رسل و رسائل کے ذرائع کو افراد کے ہاتھوں میں دے دیا جائے یا قومی ملکیت میں رہنے دیا جائے اس پر تعجب نہ ہونا چاہیے کہ امریکہ میں ابھی کچھ سال پہلے سٹرانسپورٹ کا جتنا حصہ حکومت کے اختیار میں تھا وہ بھی انفرادی ملکیت میں دے دیا گیا ہے اور ہر سال اس طرح کچھ نہ کچھ چیزیں حکومت کے ہاتھوں سے نکال کر انفرادی ملکیت میں دے دی جاتی ہیں۔ چنانچہ امریکہ کی تمام بڑی بڑی صنعتیں حکومت کے بجائے افراد کے ہاتھ میں ہیں اور ملک کی معیشت پر اس کا کوئی برا اثر نہیں پڑتا ہے اور اگر پڑتا ہے تو اس کی تلافی کی صورتیں بھی ہیں۔

میرے خیال میں اس بارے میں پہلے گروہ کو بھی کوئی اختلاف نہ ہوگا کہ بنیادی ضرورت پیدا کرنے والے ذرائع اور عوامل کو کم از کم موجودہ حالت میں مستقلاً یا کچھ دنوں تک حکومت کے قانونی ہاتھوں ہی میں رہنا چاہیے، جس کی گنجائش کتاب و سنت میں موجود ہے۔ اصل اختلاف یہاں سے شروع ہوتا ہے کہ موجودہ نظام میں جو چیزیں صراحتہً اسلامی تعلیم کے خلاف ہیں مثلاً موجودہ تجارت میں سود، طے بازی، ذخیرہ اندوزی، مستقبل کے سود،

محرمات اور ضرورت

یاسودی بینکنگ، فیملی پلاننگ اور شادی پر پابندی وغیرہ یا سیاسی مسائل میں طریقہ انتخاب، عورتوں اور غیر مسلموں کی نظام حکومت میں شرکت یا معاشرتی مسائل میں نکاح و طلاق کے سلسلے میں حکومت کی مداخلت وغیرہ، یہ اور اس طرح کے اور بہت سے مسائل ہیں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کو جوں کا توں باقی رہنے دیا جائے اور جو اسلامی احکام ان کے خلاف پڑتے ہیں ان میں تبدیلی کر دی جائے یا یہ کہ ان مسائل کی صورت ہی کو آہستہ آہستہ بدلنے کی کوشش کی جائے اور جہاں غیر معمولی حرج واقع ہوتا ہو ان کو جس حد تک ممکن ہو اسلامی روح سے قریب لاکر کچھ دنوں تک اسی حال پر چھوڑ دیا جائے اور جب تجربے سے یہ بات واضح ہو جائے کہ ان کو اسلامی روح کے بالکل مطابق کر دینے میں معاشرتی یا معاشرتی فساد رونما ہونے کے بجائے اجتماعی صلاح پیدا ہوگی تو پھر ان کو بدل دیا جائے ورنہ جوں کا توں رہنے دیا جائے۔ مثال کے طور پر یہ مسئلہ کہ ایک مرد بیک وقت متعدد عورتوں کو اپنے حوالہ عقد میں لاسکتا ہے یا نہیں مردوں کی طرح عورتوں کو بھی طلاق کا حق دے دیا جائے یا نہیں جیسا کہ اس وقت پاکستانی پارلیمنٹ میں مسئلہ درپیش ہے یا عورتوں کو مردوں کے دوش بدوش اسمبلیوں میں نمائندگی دی جائے یا نہیں اس بارے میں دوسرا گروہ تو یہ کہتا ہے کہ قانوناً ایک مرد کو بیک وقت دو یا دو سے زیادہ عورتوں سے نکاح کرنا ممنوع قرار دیا جائے، عورتوں کو مردوں کے مساوی حقوق کا تقاضہ ہے کہ عورتوں کو بھی طلاق کا حق دیا جائے اس طرح بغیر کسی قید کے مردوں کی طرح عورتوں کو بھی آبادی کے تناسب سے دستور ساز اسمبلیوں اور پارلیمنٹوں اور دفتروں میں نمائندگی دی جائے کیوں کہ مصلحت اور موجودہ تمدن کا یہی اقتضا ہے اس کے برخلاف پہلا گروہ یہ کہتا ہے کہ اس بارے میں اسلامی احکام کو پس پشت ڈالنے اور اس میں بے وجہ اجتہاد کرنے اور قانون بنانے کی قطعی ضرورت نہیں ہے اس کے بغیر تو معاشرت میں کوئی خلل واقع ہوتا ہے اور نہ سیاست میں، بلکہ جن ممالک میں عورتوں کو نمائندگی دی گئی ہے وہاں بھی مساوات کی بنیاد پر نہیں بلکہ غیر معمولی اہلیت کی بنا پر نمائندگی دی گئی ہے یا جن ممالک میں ایک سے زائد شادی پر پابندی رکھی گئی ہے ان ممالک میں جنسی جرائم اور معاشرتی تباہ حالی اور

خاندانی انتشار کے واقعات اتنے زیادہ ہو گئے ہیں کہ خود وہاں کی حکومتیں اب اپنے معاشرتی قانون پر نظر ثانی کر رہی ہیں۔ اس طرح مردوں اور عورتوں کو مساوی حقوق دینے میں خاندان کے نظام میں بڑی خرابیاں پیدا ہوں گی اور اسلامی معاشرہ جس کی بنیاد خاندان کے وجود اور اس کی صلاح پر ہے اس کے نزدیک قانونی اور اخلاقی دونوں اعتبار سے یہ پابندی صحیح نہیں ہے اور تجربہ بھی بتاتا ہے کہ جن ملکوں میں یہ حق دیا گیا ہے وہاں خاندانی نظام درہم برہم ہو کر رہ گیا ہے اور بہت سے اخلاقی مفاسد پیدا ہو گئے ہیں اور محبت و مروت کی سلسلی قیدیں نفسانی تسکین تک محدود ہو کر رہ گئی ہیں قرآن نے مرد کو قوام یعنی خاندان کا فائدے دار قرار دیا ہے۔ اس میں تبدیلی سے نہ تو معاشرے کو کوئی فائدہ ہوگا اور نہ اس سے دوسرا کوئی متعین فائدہ سامنے آئے گا سوائے اس کے کہ مساوات کے لفظ میں ایک جذباتی تسکین ضرور محسوس ہوتی ہے پھر کبھی دوسری شادی کسی مجبوری کی وجہ سے بھی کرنی ضروری ہوتی ہے اس لیے ان صورتوں کو مستثنیٰ کر کے ”عدل بین الازواج“ کے تحت حکومت قانون بنانے کی یقیناً مجاز ہے۔

غرض یہ کہ اختلاف اس بات میں نہیں ہے کہ شریعت میں اجتہاد کی گنجائش ہے یا نہیں بلکہ اختلاف اس کے دائرہ اختیار اور معاشرے کی سیاسی و معاشی فلاح کے حدود کی تعیین میں ہے۔

مسلمانوں کی دو حیثیتیں

ہر زمانے کی طرح اس زمانے میں بھی مسلمانوں کی دو حیثیتیں ہیں ایک جہاں وہ تنہا دستور سازی کی پوزیشن میں ہیں دوسرے جہاں وہ تنہا دستور سازی کی پوزیشن میں نہیں ہیں۔

اجتہاد کے سلسلے میں جہاں اس کے لیے قیاس استحسان مصالح مرسلہ اور استصلاح کا استعمال کر کے فلاح عامہ کے مسائل طے کیے جاسکتے ہیں وہیں عرف و عادت اور عموم بلوی کا استعمال بھی بڑی مدد پہنچاتا ہے عموم بلوی کا مطلب یہ ہے کہ کوئی حرام یا مکروہ کام

محرمات اور ضرورت

جس کا ارتکاب یا استعمال اتنا عام ہو گیا ہو یا کوئی حکومت ایسا قانون بنا دے کہ اس سے بچنا بالکل دشوار ہو جائے خاص طور پر جن ملکوں میں مسلمان دستور سازی کی پوزیشن میں نہیں ہیں وہاں نفی حرج والے احکام عرف اور عموم بلوی کے قاعدے کا استعمال ان کو بہت ہی آسانیاں بہم پہنچا سکتا ہے ہمیں اجتہاد کرتے وقت مسلمانوں کی ان دونوں حیثیتوں کو سامنے رکھنا ضروری ہو گا۔

جس ملک میں مسلمان دستور سازی کی پوزیشن میں ہیں وہاں ان کو بین الاقوامی معاملات کے علاوہ کم ہی عموم بلوی کا سہارا لینے کی ضرورت پڑے گی بشرطیکہ ان کا ذہن اسلام کے بارے میں صاف ہو اس کو آپ تعجب چیز بات نہ سمجھیں کیونکہ ملکوں میں اور خاص طور پر روس اور چین میں اندرون ملک سودی بینکنگ سسٹم کا کوئی وجود نہیں ہے البتہ بین الاقوامی سطح پر ان کو اس حرام میں ضرور آنا پڑتا ہے۔ ضرورت اصل میں ذہنی تبدیلی کی ہے۔ البتہ جہاں مسلمان دستور سازی کی پوزیشن میں نہیں ہیں وہاں مسلمانوں کے اندر چاہے کتنا ہی زندہ دینی شعور اور قوت مقاومت موجود ہو مگر ان کو بہت سی معاشی و معاشرتی اور سیاسی وقتوں اور قانونی مجبوریوں کی بنا پر نفی حرج عموم بلوی اور فساد زملے کی پناہ گاہ کا سہارا لینا پڑے گا۔ اس بات کو چاہے ہمارا پر عزیمت دینی ذہن قبول نہ کرے مگر عملی زندگی میں ہمیں اس سے دوچار ہونا پڑتا ہے البتہ اس بارے میں دورائے ہو سکتی ہے کہ عموم بلوی اور حالات کی ناسازگاری کی وجہ سے جن معاملات میں ہم حرام و حلال کی قیدوں کو باقی نہ رکھ سکیں یا کسی مکروہ کام پر مجبور ہوں تو ان کا ارتکاب یا استعمال ذہنی طور پر ہم جائز سمجھ کر کریں یا ان کو حرام یا ناجائز سمجھتے ہوئے ان کو قبول کریں۔ راقم الحروف کے نزدیک دوسری صورت اسلام کی روح سے زیادہ قریب معلوم ہوتی ہے اور قرآن حدیث کی صراحت بھی اس ذہنیت کا ساتھ دیتی ہے مثلاً قرآن میں ہے الا من اُکثر وقلبه مطمئن بالإیمان اس صورت میں وہ گناہ سے بچ جائے گا اور اجر و ثواب کا بھی مستحق ہو گا۔ دوسری جگہ ہے فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ۔ میرا استدلال لفظ غیر باغ و عاد فلا اثم علیہ پر ہے اور پھر قوموں کی زندگی کے لیے ایسا کرنا بااوقات ضروری ہوتا ہے۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت نہایت اچھی سو برس

رہی اس پوری مدت میں ہندو قوم کے ایک بڑے طبقے کے مردوں نے فارسی زبان سیکھی اور اس کی تہذیب سے بھی متاثر ہوئے اور اس زبان کے سیکھنے کے جتنے فوائد تھے وہ سب انھوں نے اٹھائے مگر انھیں افراد نے اپنے گھروں کے اندر فارسی زبان و تہذیب کی ہونٹ نہیں لگنے دی اور اس طرح اتنی طویل مدت تک اپنی تہذیبی خصوصیات محفوظ کرنے میں وہ کامیاب ہوئے ہم اس ذہنیت کو قدامت پرستی کہہ سکتے ہیں مگر یہ بات ہے بہت ہی قابل تعریف اور ہندستان کی تاریخ میں اس کا ذکر ایک یادگار واقعہ کے طور پر کیا جائے گا۔ اس لیے راقم الحروف کے نزدیک ہم کو اسی ذہنیت کے ساتھ ان کا ارتکاب یا استعمال کرنا چاہیے اس لیے کہ اس صورت میں اس بات کا امکان باقی رہتا ہے کہ برادران وطن کے ذہن میں یہ بات ہم کسی وقت بٹھا سکیں یا خود ان کے ذہن میں یہ بات بیٹھ جائے کہ بہت سے معاملات میں ہم جو جدید تہذیب کی پیروی کر رہے ہیں وہ ہماری قدیم خصوصیات کے لیے مہلک ہے اس لیے ہمیں اس سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہیے۔ اور اگر ہم پہلی صورت اختیار کرتے ہیں تو یہ امکان ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے گا۔

اب اس سلسلے کی آخری بات کہہ کر میں اپنی بات ختم کروں گا، وہ یہ کہ شریعت اسلام میں اجتہاد کی ضرورت پیش آجائے تو اجتہاد کرنے کا حق کن لوگوں کو حاصل ہو گا یا ہونا چاہیے۔ عام طور پر جن کو علما کہا جاتا ہے یہ حق صرف انھیں کو ہے یا یہ حق اس جدید تعلیم یافتہ طبقے کو بھی پہنچتا ہے جو کم از کم متوسط علم دین کے ساتھ اسلام کی بنیادی قدروں کا قائل ہو اور اس پر براہ راست حکومت کا دباؤ نہ ہو راقم الحروف کے نزدیک جدید مسائل میں اجتہاد کے لیے دونوں طبقوں کی ضرورت ہے البتہ اس میں کام کی حدیں ضرور مقرر کرنی ہوں گی۔ دونوں طبقوں کی حدیں کیا ہونی چاہئیں اس کو میں دو ایک مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں یہ بات معلوم ہے کہ قرآن و حدیث سے انھوں نے جتنے مسائل خاص طور پر معاملات کے سلسلے میں مستنبط کیے وہ سب فقہانے اتنے مسائل مستنبط نہیں کیے تو اس کی ایک وجہ تو تذکرہ نگاریہ بیان کرتے ہیں کہ وہ خود ایک بڑے تاجر تھے اس لیے وہ معاملات اور معاملات میں حالات کے لحاظ سے جو رد و بدل ہوتے

محرمات اور ضرورت

رہتے تھے اس سے وہ براہ راست واقف تھے۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ ان کا استنباط شورائی ہوتا تھا جب کوئی نیا مسئلہ یا کوئی نئی صورت پیش آتی تھی تو وہ اسے اپنی مجلس میں تلامذہ کے سامنے پیش کرتے تھے اور سارے تلامذہ اس کے بارے میں دلائل اور رائے دیتے تھے پھر بحث و مباحثہ کے بعد امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنا فیصلہ دیتے تھے۔ اسی طرح ان کے شاگرد امام ابو یوسف کی رائے عدلیہ کے سلسلے میں زیادہ وزنی بھی جاتی ہے اس لیے کہ وہ خود خلافت عباسیہ میں قاضی القضاۃ یعنی چیف جسٹس رہ چکے تھے۔ امام صاحب کے دوسرے شاگرد امام محمد کے بارے میں تذکروں میں آتا ہے کہ وہ جب بازار اور پیشہ وروں کے معاملات کے بارے میں کوئی مسئلہ مستنبط کرتے تھے تو پہلے بازار جاکر اس پیشے یا معاملے سے متعلق افراد سے مل کر اس کے رد و بدل اور عرف رواج کو معلوم کرتے تھے پھر اس سلسلے میں اپنی کوئی شرعی رائے دیتے تھے۔ آج بھی ضرورت ایک ایسی ہی ٹیم کی ہے جس میں دونوں طرح کے لوگ شریک ہوں۔ میں معذرت کے ساتھ یہ عرض کروں گا کہ اگر ہمارے جدید تعلیم یافتہ حضرات اپنی حدیہ مقرر کر لیں کہ وہ زندگی کے عرف و عادات حالات کی ناسازگاری اور عموم بلوی قسم کی پیچیدہ سیاسی و معاشی معلومات فراہم کر کے مجلس میں پیش کریں اور علما بحث و مباحثہ کے بعد اس سلسلے میں اپنی شرعی رائے دیں تو اس طرح آسانی سے کسی مسئلے میں اجتہاد کی صورت پیدا ہو جائے گی مگر اس کے لیے ضروری ہے کہ دونوں طبقے اپنے احساس برتری کو بالائے طاق رکھ دیں اگر یہ حد مقرر نہیں ہوئی تو دونوں اپنی جگہ پر فتنے، دیتے رہیں گے اور قوم ذہنی انتشار کا شکار ہوتی رہے گی۔

محمد تقی امینی

حدیث کا تنقیدی مطالعہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف دین و شریعت سے متعلق جو کچھ منسوب ہو اس کو حدیث کہتے ہیں۔

تحقیق و تنقید کے لحاظ سے حدیث کے دو جزو ہیں (۱) متن اور (۲) سند۔ متن اصل حدیث اور سند اس تک پہنچنے کے ذریعہ اور راستے کو کہتے ہیں۔ سند پر گفتگو کا تعلق خارجی نقد حدیث اور متن پر گفتگو کا تعلق داخلی نقد حدیث سے ہے۔ خارجی نقد میں راوی کے احوال کے لحاظ سے حدیث کی تحقیق و درجہ بندی ہوتی ہے اور داخلی نقد میں الفاظ معانی اور مفہوم کے لحاظ سے حدیث کی تحقیق و محل کی تعیین ہوتی ہے۔

حدیث کی صحیح معرفت کا طریقہ

حدیث کی صحیح معرفت اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ راوی (حدیث نقل کرنے والے) اور مروی (حدیث) دونوں سے متعلق پوری معلومات ہوں یعنی راوی کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ کہاں اور کب پیدا ہوا۔ اس کا حافظہ قوی تھا یا کمزور۔ نظر سطحی تھی یا گہری۔ فقیہ تھا یا غیر فقیہ۔ جاہل تھا یا عالم۔ اخلاق و کردار کیسے تھے۔ ذرائع معاش و مشاغل کیا تھے۔ روایت کرنے میں اس نے مقررہ شرطوں کا لحاظ کیا ہے یا نہیں؟ اسی طرح مروی کے بارے میں معلوم ہو کہ اس کے الفاظ و جملوں میں کسی قسم کی خامی و کمزوری یا مقررہ قواعد کی خلاف ورزی تو نہیں پائی جاتی ہے معانی و

مفهوم ميں عقل مشاہدہ تجربہ، زمانے كے طبعى تقاضے، كسى مسلمہ اصول اور قرآنى تصریحات كى خلاف ورزى تو نہیں لازم آتى ہے جن سے كسى طرح بھی شان نبوت پر حرف آئے یا فرمودات نبوى ميں سطحيت ظاہر ہونے كا اندیشہ ہو۔

خارجى نقد پر تو كام لوگوں كے سامنے آچكا ہے لیكن داخلى نقد پر جو كچھ كام ہوا وہ زيادہ لوگوں كے سامنے نہ آسكا اس ليے حديث كے تنقيدى مطالعے ميں سردست اسى كو اہميت دى جا رہى ہے۔

داخلى نقد حديث كے اصول

داخلى نقد حديث كے اصول يہ ہيں۔

(۱) رسول اللہ كى طرف منسوب حديث ميں كسى قسم كى لفظى و معنوى رككت (سطحيت) پائى جائے۔ رككت كى دو قسميں ہيں (۱) لفظى اور (۲) معنوى۔ لفظى رككت يہ ہے كہ الفاظ و جملوں ميں فصاحت و بلاغت كے معيار اور قواعد عربىہ كى خلاف ورزى ہو كہ جس كو ديكر عربى زبان كا ماہر جان لے كہ اس قسم كا كلام فصيح اللسان كا نہیں ہو سكتا۔ چہ جائے كہ رسول اللہ كا كلام ہو (جو افسح ترين تھے) معنوى رككت يہ ہے كہ معنى و مفهوم ميں نادانى و كم عقلى كى بات پائى جائے جو شان نبوت سے فروتر ہو اور كلام معيار نبوت سے گر جائے۔

(۲) رسول اللہ كى طرف منسوب حديث ميں خوبصورت چہرے كى تعريف ان كى طرف ديكنے اور ان سے حاجت طلب كرنے كا حكم يا آگ كا عذاب ان كو نہ ہونے كى خبر ہو۔

(۳) رسول اللہ كى طرف منسوب حديث ميں مختلف پيشوں اور ان كے اختيار كرنے والوں كى برائى بيان كى گئى ہو۔

(۴) رسول اللہ كى طرف منسوب حديث ميں خاندان، قوم يا شہر كى برائى ہو۔

(۵) رسول اللہ كى طرف منسوب حديث ميں بے دھنگى اور اوٹ پٹانگ باتيں پائى جائیں جو رسول اللہ كى شان سے بعيد ہوں۔

(۶) رسول اللہ كى طرف منسوب حديث ميں لغويت، تسخر اور كم عقلى و بے وقوفى كى بات پائى

حدیث کا تنقیدی مطالعہ

جلے جس سے ذمے دار لوگ پرہیز کرتے ہیں۔

(۷) رسول اللہ کی پیا لشی کے واقعے کی تشریح اس انداز سے ہو کہ نبوت پر حرف آے اور میار نبوت برقرار نہ رہے۔

(۸) رسول اللہ کی طرف منسوب حدیث کلام انبیا کے مشابہ نہ ہو چہ جائیکہ رسول اللہ کا کلام جس کو مختلف وجوہ سے فوقیت حاصل ہے۔

(۹) رسول اللہ کی طرف منسوب حدیث میں ایسا کھلا بطلان ہو جو خود دلالت کرتا ہو کہ یہ اللہ کے رسول کا کلام نہیں ہو سکتا۔

(۱۰) رسول اللہ کی طرف منسوب حدیث محسوس عام مشاہدہ اور عادت کے خلاف ہو۔

(۱۱) رسول اللہ کی طرف منسوب حدیث عقل عام کے خلاف ہو یعنی فرد واحد یا کسی طبقے کی عقل کے خلاف نہیں بلکہ عام طور پر لوگ اس کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہوں۔

(۱۲) رسول اللہ کی طرف منسوب حدیث شہوت و فساد کی رغبت دلاتی ہو۔

(۱۳) رسول اللہ کی طرف منسوب حدیث حکمت و اخلاق کے عام اصول کے خلاف ہو۔

(۱۴) رسول اللہ کی طرف منسوب حدیث قواعد طب (تیس پر اتفاق کیا گیا ہو) کے خلاف ہو۔

(۱۵) رسول اللہ کی طرف منسوب حدیث تاریخی حقائق کے خلاف ہو۔

(۱۶) رسول اللہ کی طرف منسوب حدیث کے خلاف صحیح شواہد ایسے موجود ہوں جن سے ان کا

باطل ہونا ظاہر ہوتا ہو۔

(۱۷) رسول اللہ کی طرف منسوب حدیث اللہ تعالیٰ کی تنزیہ و کمال کے خلاف ہو۔

(۱۸) رسول اللہ کی طرف منسوب حدیث صداقت قرآن کے خلاف ہو۔

(۱۹) رسول اللہ کی طرف منسوب حدیث سنت صریحہ کو کھلم کھلا توڑنے والی ہو۔

(۲۰) رسول اللہ کی طرف منسوب حدیث ان تمام قواعد کے خلاف ہو جو قرآن و سنت سے

منتبط یکے گئے ہیں۔

(۲۱) رسول اللہ کی طرف منسوب حدیث میں آئندہ واقعات کی ایسی پیشینگوئی ہو جو ہینہ اور سال

کے تعین کے ساتھ ہو۔

فكر اسلامى كى تشكيل جديد

- (۲۲) رسول اللہ كى طرف منسوب حديث ميں چھوٹے كام پر بھارى ثواب كى بشارت ہو۔
 (۲۳) رسول اللہ كى طرف منسوب حديث ميں چھوٹی بات پر سخت وعيد كا مبالغہ ہو۔
 (۲۴) رسول اللہ كى حديث روايت كرنے ميں كوئى مفاد يا گروہى عصبيت دين و مسلك كے اختلاف كو دخل ہو۔

ان اصولوں سے اندازہ ہوتا ہے كہ اہل علم نے حديثوں كے جانچنے كے ليے كس قدر بلند معيار قائم كيا ہے۔ ان كے علاوہ بھى مخمين نے كچھ كلّى قواعد ذكر كيے ہيں جن ميں ابواب كے تحت روايتوں كو موضوع قرار ديا گيا ہے۔ طوالت كے خيال سے ان كا ذكر نہيں كيا جارہا ہے۔

خارجى نقد كے اصول بھى داخل ميں شامل ہيں

داخلى نقد يعنى حديث كو جانچنے كے ان مستقل اصول و قواعد كے علاوہ سند كو جانچنے (خارجى نقد) كے جو اصول مقرر ہيں ان كا تعلق بھى داخلى نقد سے ہے۔ بعض اصول داخلى نقد حديث كے ليے خاص ہيں مثلاً

مرفوع۔ وہ حديث جس كى سند كى انتہا رسول اللہ تك پہونچے۔

موقوف۔ وہ حديث جس كى سند كى انتہا صحابى تك پہونچے۔

مقطوع۔ وہ حديث جس كى سند كى انتہا تابعى تك پہونچے۔

مختلف الحديث۔ وہ حديث جس كى دوسرى حديث معارض ہو اور كسى دشواري كے بغير دونوں كے مفہوم كو جمع كرنا ممكن ہو۔

ناسخ و منسوخ۔ وہ دو حديثيں جن كو جمع كرنا ممكن نہ ہو ايسى صورت ميں دونوں كى تاريخ كے لحاظ سے ايك مقدم اور دوسرى مؤخر ہے تو پہلى منسوخ اور دوسرى ناسخ ہوگى ايسى صورت ميں دونوں كا موقع و محل متعين كيا جائے گا۔

بعض اصول داخلى و خارجى نقد دونوں ميں مشترك ہيں مثلاً حديث كى پہلى تقسيم صحيح۔ حسن اور ضعيف كى طرف كى جاتى ہے اور حديث صحيح كى شرط يہ ہے كہ وہ شاذ اور معطل نہ ہو۔ شاذ اور معطل

حدیث کا تنقیدی مطالعہ

ہا تعلق داخلی نقد حدیث سے ہے۔

صحیح۔ وہ حدیث جو ذمے دار (عادل) اور قوی حافظے والے شخص سے روایت ہو اور معقل و شاذ نہ ہو۔

حسن۔ وہ حدیث جس میں اگرچہ ”صحیح“ کی شرطیں پائی جائیں لیکن اس کے بلند معیار سے کسی درجہ فروتر ہوں۔

ضعیف۔ وہ حدیث جس میں صحیح کی کل یا بعض شرطیں نہ پائی جائیں۔

شاذ۔ وہ حدیث جس کے الفاظ کی زیادتی یا کمی میں ثقہ راوی ثقہ جماعت کی مخالفت کرے اور دونوں کے درمیان جمع ممکن نہ ہو۔ یہ مخالفت کبھی سند اور کبھی متن میں ہوتی ہے۔

مبطل۔ وہ حدیث جس میں کسی علت کی وجہ سے اس کی صحت مجروح ہو جائے حالانکہ ظاہر میں کوئی خرابی نہ معلوم ہو۔ علت سے مراد وہ خفی اور باریک اسباب ہیں جو حدیث میں خرابی پیدا کر دیں مثلاً منقطع کو متصل اور موقوف کو مرفوع بنادیں یا کسی حدیث کو دوسری میں شامل کر دیں یا اس کے مثل جو بھی تبدیلی حدیث کی صحت کو مجروح کر دے وہ علت میں داخل ہوگی۔ علت سند اور متن دونوں میں پائی جاتی ہے۔

منکر۔ وہ حدیث جس کا راوی تنہا ہو اور اس شخص کے علاوہ نہ اس طریق سے اور نہ دوسرے طریق سے حدیث کے متن کا پتہ چل سکے۔

مضطرب۔ وہ حدیث جس میں روایت کے الفاظ مختلف ہوں کوئی راوی کسی طرح روایت کرے اور کوئی اس کے مخالف طریقے سے روایت کرے۔

مصحف۔ وہ حدیث جس میں لفظ یا معنی کو بدل دیا جائے سننے کی غلطی سے ہو یا دیکھنے کی غلطی سے ہو۔

مقلوب۔ وہ حدیث جس میں کسی راوی سے متن میں کوئی لفظ الٹ جائے یا سند میں کسی راوی کا نام الٹ جائے یعنی جس کو مقدم ہونا چاہیے وہ مؤخر ہو جائے اور جس کو مؤخر ہونا چاہیے وہ مقدم ہو جائے یا کسی نام و لفظ کی جگہ کوئی دوسرا نام و لفظ رکھ دیا جائے۔

مدرج۔ وہ حدیث جس کے متن یا سند میں ایسی زیادتی کا پتا چلے جو اس کا جز نہیں ہے۔

درایت کی عام و خاص تعریف

خارجی نقد کے اور بھی بعض اصول ہیں جو دونوں میں مشترک ہیں جن کی بنا پر محدثین نے درایت کی ایسی تعریف بھی کی ہے جو دونوں پر صادق آتی ہے۔ مثلاً

درایت حدیث وہ علم ہے جس سے راوی کی شرطیں روایت کی قسمیں اور اس کے احکام کی معرفت ہوتی ہے نیز مرویات کی قسمیں اور ان کے معانی کا استخراج ہوتا ہے۔ یہ درایت کی عام تعریف ہے خاص تعریف یہ ہے۔

درایت حدیث وہ علم ہے جس میں الفاظ حدیث سے سمجھے گئے مفہوم و مراد سے بحث ہوتی ہے کہ وہ عربی قواعد و شرعی ضوابط پر مبنی اور رسول اللہ کے احوال کے مطابق ہوں۔

اکثر و بیشتر داخلی و خارجی میں ٹکراؤ نہیں ہوتا

خارجی و داخلی نقد کے اکثر و بیشتر اصولوں میں اشتراک کی وجہ سے بالعموم خارجی و داخلی نقد میں ٹکراؤ نہیں ہوتا۔ بلکہ خارجی نقد (سند) کے لحاظ سے جو حدیث صحیح ہوتی وہ داخلی (متن) کے لحاظ سے بھی صحیح ہوتی ہے اسی طرح داخلی نقد کے لحاظ سے جو حدیث صحیح ہوتی وہ خارجی لحاظ سے بھی صحیح ہوتی ہے۔ اس کے باوجود سند و متن کی صحت کے درمیان تلازم نہیں ہے یعنی جب ایک صحیح ہو تو لازمی طور سے دوسرا بھی صحیح ہو یا ایک حسن ضعیف ہو تو لازمی طور سے دوسرا بھی حسن و ضعیف ہو۔ چنانچہ محدثین جب سند کی صحت وغیرہ کا حکم لگاتے ہیں تو وہ متن کے لیے لازم نہیں ہوتا اسی طرح جب متن کے بارے میں کوئی حکم لگاتے ہیں تو وہ سند کے لیے لازم نہیں ہوتا۔

داخلی و خارجی میں ٹکراؤ کی شکلیں

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ خارجی نقد (سند) کے لحاظ سے حدیث صحیح ہوتی ہے لیکن داخلی نقد کے لحاظ سے پایہ اعتبار سے ساقط ہوتی ہے اس کی عموماً دو شکلیں ہیں۔

(الف) بعض بدین اور جھوٹے راوی کسی موضوع حدیث کو ثقہ راویوں کی حدیث میں داخل کر دیتے پھر یہ داخل شدہ حدیث ثقہ راوی کی حدیث سمجھ کر روایت کی جاتی ہے مثلاً ابن ابی العوجا جو حماد بن سلمہ کا ربیب (سوتیلالڑکا) تھا وہ ثقہ راویوں کی حدیث میں یہ حرکت کیا کرتا تھا۔

(ب) کوئی راوی جھوٹے اور ضعیف لوگوں سے حدیث سنا جس کو یہ لوگ اپنے شیخ سے روایت کرتے تھے لیکن روایت حدیث میں حرص کی وجہ سے یہ راوی درمیان سے جھوٹے اور ضعیف لوگوں کے نام نکال کر براہ راست شیخ سے روایت کرنے لگتا تھا جس سے حدیث مقلوب ہو جاتی تھی مثلاً بقیہ بن ولید کے شاگرد ایسا کر کے اس کی حدیثیں بگاڑ دیتے تھے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ داخلی نقد کے لحاظ سے حدیث صحیح ہوتی ہے لیکن خارجی کے لحاظ سے وہ اس درجے کی نہیں ہوتی اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ متن حدیث دوسرے طریق سے بھی مروی ہو جس میں اس طریق والی خرابی نہ پائی جائے۔

داخلی و خارجی نقد کے ٹکراؤ کی دوسری صورت کا پہچانا زیادہ مشکل نہیں ہے البتہ پہلی صورت کی پہچان زیادہ مشکل ہے جس کے لیے فنی ذوق کے بغیر چارہ نہیں ہے یہ فنی ذوق رسول اللہ کے الفاظ کی بکثرت مہارت سے پیدا ہوتا ہے یہ ایک خاص قسم کی نفسی کیفیت اور مضبوط ملکہ ہے جن کے ذریعے نبوت کے الفاظ کی پہچان ہوتی ہے کہ وہ کیا ہیں اور کیا نہیں؟

ٹکراؤ کے دفعیہ کے لیے کتب حدیث کی تقسیم

سہولت کے لیے داخلی و خارجی نقد حدیث کے ٹکراؤ کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

۱۔ غیر مستند کتب حدیث کی روایت میں ٹکراؤ۔

۲۔ مستند کتب حدیث کی روایت میں ٹکراؤ۔

اگر غیر مستند کتب حدیث کی روایت میں ٹکراؤ ہے تو پہلے مستند کتب کی طرف رجوع کیا جائے گا اگر ان میں نظیر موجود ہے تو روایت کی حیثیت متعین کرنے میں زیادہ دشواری نہ ہوگی اور اگر کوئی نظیر نہیں ہے تو بالعموم خارجی نقد کے ذریعے حدیث کی تحقیق ہو جائے گی۔

اور اگر مستند کتب حدیث کی روایت میں ٹکراؤ ہے اور خارجی نقد کے لحاظ سے وہ صحیح ہے تو پہلے کلام نبوت کی حیثیت سے اس کا محل متعین کرنے کی کوشش کی جائے گی اور اگر اس سے ٹکراؤ دور نہ ہو تو پھر داخلی نقد کو بنیاد بنا کر اس کے صحیح و غیر صحیح ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک محدثین کی معتمد علیہ اور ان کی توجہات کا مرکز حدیث کی یہ کتابیں ہیں۔

موطا۔ بخاری۔ مسلم۔ ابوداؤد۔ ترمذی۔ مسند احمد و نسائی۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ صحیح حدیثیں صرف ان ہی کتابوں میں ہیں ان کے علاوہ اور کہیں ان کا وجود نہیں ہے۔ امیر یامانی کی کتاب ”توضیح الانکاد لتفہیم الانظار فی اصول الحدیث“ میں ایک مستقل باب ”عدم انحصار الصحیح فی کتب الحدیث“ کے نام سے ہے جس میں اس خیال کی تردید کی گئی ہے۔ شاہ ولی اللہ نے بھی بقیہ کتابوں کی حدیثوں کو غیر صحیح نہیں قرار دیا ہے بلکہ ان کی تحقیق کا کام ماہرین حدیث کے سپرد کیا ہے۔ نقد حدیث میں جس طرح خارجی کی اہمیت ہے اسی طرح داخلی کی بھی ہے۔ اس اہمیت کے باوجود ہر موقع پر صرف خارجی نقد کو بنیاد بنانا اور بات نبی کے لیے حدیث کی ناقابل قبول تاویل سے بھی دریغ نہ کرنا کسی طرح مناسب نہیں ہے ”جواہرات“ کے ذخیرہ میں اگر چند خرف ریزوں کی آمیزش ہو تو ذخیرہ کی عظمت اس میں ہے کہ ان کو خرف ریزہ تسلیم کیا جائے نہ کہ دور از کار تاویل کے ذریعے ان کو جواہرات ثابت کیا جائے اس سے خرف ریزے تو جواہرات میں نہ تبدیل ہو سکیں گے البتہ ان کی وجہ سے جواہرات کی قدر و قیمت یقیناً گھٹ جائے گی۔

داخلی نقد کے سلسلے میں یہ بات ضرور یاد رکھنی چاہیے کہ حدیث کا ماخذ (سرچشمہ) شعور نبوت ہے اس کو جو خصوصیات حاصل ہیں وہ کسی اور کے شعور کو حاصل نہیں ہیں۔ لازمی طور سے شعور نبوت سے نکلی ہوئی بات (حدیث) عام لوگوں سے ممتاز اور اس کی نقد و تحقیق کا پیمانہ دوسروں کے پیمانے سے مختلف ہو گا ورنہ نبی اور غیر نبی کے کلام میں فرق و امتیاز نہ قائم رہ سکے گا۔

افراط و تفریط کے دو گروہ

بدقسمتی سے حدیث کی تقدس میں بھی افراط و تفریط کے دو گروہ پیدا ہو گئے ہیں جنہوں نے

حدیث کا تنقیدی مطالعہ

نبوت کی قدس و منزلت نہیں پہچانی۔

۱۔ ایک گروہ نے کلام نبوت (حدیث) کو جانچنے کے لیے اسی پیمانے سے کام لیا جو عام لوگوں کے کلام کو جانچنے کے لیے مقرر ہے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے ہر ایسی حدیث سے انکار کر دیا جن میں کوئی علمی حقیقت بیان ہوئی تھی اور رسول اللہ کے زمانے میں وہ مشہور نہ تھی یا کوئی خوش خبری مستقبل سے متعلق تھی جس کا ابھی وقت نہ آیا تھا۔ یا قانونی کلیہ و حکمت کا اصول بیان ہوا تھا جو اس وقت کی ذہنی سطح سے بلند تھا اگرچہ بعد میں اس کا رواج ہو گیا۔ حالاں کہ رسول اللہ صاحب وحی تھے اسرار غیب سے بھی ایک حد تک واقف تھے علم و حکمت کی ترویج اور قانون و شریعت کا نفاذ آپ کا خاص مشن تھا اس لیے آپ نے اگر کوئی بات وقت کی ذہنی سطح سے بلند تھی یا قانون و اصول اس انداز سے بیان کیے کہ بعد میں فلسفے یا قانونی کلیے کے مشابہ قرار پائے تو نہ شان نبوت پر حرف آتا ہے اور نہ کسی مقنن و فلسفی سے متاثر ہونے کا سوال اٹھتا ہے۔

(۲) دوسرے گروہ نے رسول اللہ کی طرف منسوب جو بات بھی دیکھی اس کو ”حدیث“ قرار دینے میں دین و مذہب کی سب سے بڑی خدمت سمجھ لیا خواہ اس کی خاطر کتنی ہی دور از مائدہ تاویل کرنی پڑے اور معیار نبوت گر کر کہیں سے کہیں پہنچ جائے۔

عدل و اعتدال کی راہ

عدل و اعتدال کی راہ یہ ہے کہ مقام نبوت تسلیم کرنے کے بعد حدیثوں کے پرکھنے کے اصول و ضوابط پر ٹھیک ٹھیک عمل کیا جائے اگر اس کے بعد بھی حدیث کی معرفت میں واقعی ڈوڑھ قائم رہے تو فقہ کی طرح حدیث میں بھی اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوا ہے اور ماہرین حدیث کو مزید اصول و ضوابط وضع کرنے اور ان کے ذریعے حدیث کی معرفت حاصل کرنے کا حق ہے۔

اب تک اس سلسلے کی کوئی قابل ذکر کوشش نہیں کی گئی یا اس کی ضرورت نہیں سمجھی گئی مصر کے مشہور مصنف احمد امین نے چند اصول وضع کیے ہیں جن کے بارے میں مصنف کا دعویٰ ہے کہ ماہرین حدیث نے ان کی طرف کوئی توجہ نہیں دی لیکن غور سے دیکھنے اور مذکورہ اصولوں سے مقابلہ کرنے کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ یہ محض ”احمد امین“ کا دعویٰ ہے نئے اصول کے

نام سے جو انھوں نے بیان کیے ہیں وہ سب مذکورہ اصولوں میں داخل ہیں۔

بہر حال نبوت تسلیم کرنے کے بعد حدیث کی معرفت کے لیے جس نئے اصول کی بھی ضرورت ہو اس کو خوش آمدید کہنے کے لیے ہر وقت تیار رہنا چاہیے۔ اسی طرح جن حدیثوں پر گفتگو ہو چکی ہے ان پر اگر مزید گفتگو کی ضرورت سمجھی جائے تو اس سے انکار نہ ہونا چاہیے۔ اہل علم کی مساعی انتہائی قابل قدر ہونے کے باوجود نہ آخری ہیں اور نہ بذریعہ وحی ان کی تصدیق ہوئی ہے۔ البتہ حدیث کی معرفت اور اس کے نئے نئے اصول وضع کرنے کا کام (بالفرض اگر ضرورت محسوس ہو) ماہرین کے سپرد ہونا چاہیے جو حدیث کی نوک پلک سے واقف ہوں۔ اس سلسلے میں غیر ماہرین کی بات قابل اعتبار نہ ہو سکے گی جیسا کہ اور علوم و فنون میں غیر ماہرین کی بات قابل اعتبار نہیں ہوتی ہے۔

عزیز احمد قاسمی

فکر اسلامی کی تشکیل میں حدیث کے تنقیدی مطالعے کی اہمیت

سب سے پہلے تو یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ فکر کا تعلق ذہنیت سے ہوتا ہے۔
جیسی ذہنیت ہوگی ویسی ہی فکر ہوگی۔

ذہنیت پانچ قسم کی ہوتی ہے۔

۱۔ وحدانیت پرستی کی ذہنیت۔

۲۔ ثنویت پرستی کی ذہنیت۔

۳۔ تثلیث پرستی کی ذہنیت۔

۴۔ اصنام پرستی کی ذہنیت۔

۵۔ دہریت کی ذہنیت۔

وحدانیت پرستی کی ذہنیت رکھنے والے جب بھی کسی مسئلے پر غور و فکر کریں گے تو ان کے غور و فکر کا محور ایک ہی ہوگا۔ ثنویت پرستی کی ذہنیت رکھنے والوں کے غور و فکر کے دو مرکز (محور) ہوں گے۔ تثلیث پرستی کی ذہنیت رکھنے والوں کے غور و فکر کے تین مراکز (محور) ہوں گے۔ اصنام پرستی کی ذہنیت رکھنے والوں کے غور و فکر کے متعدد مراکز (محور) ہوں گے اور دہریت کی ذہنیت رکھنے والوں کے غور و فکر میں لامرکزیت ہوگی۔

اسلام چوں کہ وحدانیت پرستی کی ذہنیت کی تعمیر کرتا ہے، اس لیے اسلامی ذہنیت

رکھنے والوں کی غور و فکر کا محور ایک ہی ہو گا۔ یہی نہیں، بلکہ تمام آسمانی مذاہب وحدانیت پرستی ہی کی تعلیم دیتے ہیں۔ چنانچہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بھی وحدانیت پرستی کی تعلیم دی۔ مگر ان کے بعد خود ان کی امت نے ان کی تعلیمات کا خود غرضانہ تنقیدی مطالعہ کر کے اسے تثلیث پرستی میں بدل ڈالا۔ چنانچہ انجیل مقدس میں یہ الفاظ آج تک محفوظ ہیں۔

”اے اسرائیل! سن۔ خداوند ہمارا خدا ایک ہی خداوند ہے۔ اور تو خداوند اپنے خدا سے اپنے سارے دل اور اپنی ساری جان اور اپنی ساری طاقت سے محبت رکھ۔“ (مرقس کی انجیل ۱۲-۱۳)

شری کرشن جی نے بھی وحدانیت کی تعلیم دی، مگر ان کے ماننے والوں نے بعد میں اسے اصنام پرستی میں تبدیل کر ڈالا۔ چنانچہ بھگوت گیتا میں شری کرشن جی فرماتے ہیں۔

”یوگی کو چاہیے کہ ایکانت میں رہے۔ کسی کو اپنے ساتھ نہ رکھے۔ اپنے من اور آتما کو قابو میں رکھے۔ کسی بات کی آتش نہ رکھے۔ اور نہ کسی چیز کو اکٹھا کرے۔ اس طرح لگاتار ہر وقت اپنی آتما کو پرما آتما میں لگاتا رہے۔“ (چھٹا ادھیائے)

فکر اسلامی کا محور صرف اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات ہے اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا مکمل تعارف چوں کہ آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وسیلے سے ہوا، نیز قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے میری ہی اطاعت کی، اس لیے احادیث کے علم کی بھی ضرورت پڑی۔ اور احادیث چوں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے جمع فرمائیں، نیز آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ میرے اصحاب مثل ستاروں کے ہیں۔ ان میں سے جس کی بھی پیروی تم کرو گے، ہدایت پاؤ گے۔ اس لیے اقوال صحابہ کو بھی حجت ماننا جاتا ہے۔ اور ان کا منعقد کیا ہوا اجماع، امت کے دیگر افراد کے اجماع سے زیادہ قوی ہے۔ پھر چوں کہ بعض نئے پیش آنے والے مسائل میں کوئی نص صراحتہ نہیں ملتی تھی، اس لیے قیاس کی ضرورت بھی پڑی۔

بَلَدِ تَعَالٰی فَاَطِئِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ ہ۔ گویا فطرت انسانی بھی اسی کی تخلیق ہے۔ اس

لیے وہ بخوبی واقف ہے کہ جس قسم کا سماج بھی کسی زمانے میں وجود میں آئے گا، اس کی ضروریات اور مسائل کیا ہوں گے اور ان کو کس طرح حل کیا جائے گا۔ لہذا اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال اور افعال میں ایسے اشارے رکھ دیے ہیں جن سے ہر زمانے میں اور ہر قسم کے سماج میں فکر انسانی کے لیے روشنی مل سکتی ہے مثال کے طور پر سماج کے رسوم و رواج میں، طرز معاشرت میں اور طرز حکومت میں ہر زمانے میں تغیرات ہوتے رہے ہیں اور ہوتے رہتے ہیں۔ کسی زمانے میں ساری دنیا کے ملکوں میں قبائلی نظام ہوتا ہے، کبھی جمہوری نظام کا دور دورہ ہوتا ہے۔ کبھی بادشاہی نظام ہوتا ہے، تو کبھی ڈکٹیٹر شپ اور کبھی کمیونسٹ نظام ہوتا ہے۔ اسلام ان تمام نظاموں میں رہنمائی کرتا ہے۔ غرض ہر طرح کے نظام حکومت کے لیے قرآن پاک اور احادیث کے مطابق عمل کرنے کے لیے اشارے موجود ہیں۔ مگر ان اشاروں کو تلاش کرنا، ہر کس و ناکس کا کام نہیں۔ جو لوگ قرآن پاک اور احادیث کے معانی و مطالب سے یعنی عبارة النص، اشارة النص، دلالة النص اور اقتضاء النص سے اچھی طرح واقف ہوں، واقف ہی نہیں بلکہ باہر ہوں، وہی اس کام کو کر سکتے ہیں۔ ٹھیک ایسے ہی جیسے کسی قانونی مسئلے میں کسی بڑے سے بڑے انجینیر یا ڈاکٹر یا خود وزیر عظم کی رائے نہیں مانی جاتی، بلکہ ہائی کورٹ یا سپریم کورٹ کے فیصلے کو بطور نظیر تسلیم کیا جاتا ہے۔ ہماری نظر اس پر بھی رہنی چاہیے کہ ہماری ہر نفسانی خواہش کو ناجائز طور پر پورا کرنے کے لیے بڑے سے بڑا عالم بھی کوئی مسئلہ نہیں نکال سکتا اور اگر کوئی نکال سکتا ہے تو وہ لائق تعزیر ہے۔ اگر اس عالم میں وہ پہنچ گیا تو دوسرے عالم میں نہیں پہنچ سکتا۔ اس لیے اس کی اُمید تو بے سود ہے کہ علما کو بعض ایسے جدید مسائل میں جو ہماری نفسانی خواہش کو ناجائز طور پر پورا کرتے ہوں، کوئی نص ضرور مل جائے گی۔ مثلاً فی زمانہ عورتوں کے نیم عریاں لباس کا مسئلہ، پردے کی مخالفت کا مسئلہ یا سود کا مسئلہ عام ہے۔ اس کے لیے نص تلاش کرنا کہ کسی نہ کسی طرح یہ جائز قرار پائیں، وقت کو ضائع کرنا ہے۔ کسی عمل کو جائز یا ناجائز کہنے کے لیے نص کی ضرورت صرف اسلام ہی میں نہیں ضروری ہے بلکہ بہت سے قدیم مذاہب میں بھی ضروری ہے۔ چنانچہ جھگوت گیتا میں شری کرشن جی فرماتے ہیں۔

فکر اسلامی کی تشکک جدید

”جو شاستروں میں لکھے کے مطابق اصولوں کو چھوڑ کر، اپنی مرضی کے مطابق کرم کرتا ہے، وہ سدھی کو نہیں پاتا، سُکھ کو نہیں پاتا۔ اور پریم گتی کو نہیں پاتا۔ اس لیے کہ کاریہ اور اکاریہ کو جاننے کے لیے شاستر گواہ ہے جو شاستر کے طریقے سے جو کچھ یگیہ تپ دان کرتے ہیں، سو پرانی میری کرپا سے میری پریم گتی کو پاوے گا۔“ (سولھواں ادھیائے)

اب رہا فکر اسلامی کی تشکیل کے سلسلے میں احادیث کے تنقیدی مطالعے کا سوال، تو اس کی اہمیت سے کون انکار کر سکتا ہے۔ فقہانے اس کی اہمیت کو محسوس کرتے ہوئے تنقیدی مطالعے سے ہی استفادہ کر کے اپنے اپنے مذاہب فقہ کی بنیاد رکھی۔ چنانچہ،

۱۔ ”امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، عمل میں اہل مدینہ کے عمل کو حجت مانتے ہیں، بلکہ کبھی کبھی حدیث صحیح پر بھی ترجیح دیتے ہیں۔“

۲۔ ”امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، مسائل متعلقہ میں سب سے زیادہ صحیح حدیث کو عمل کے لیے منتخب کرتے ہیں۔ اس لیے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حدیث کے راویوں پر جرح و تعدیل کی بخشیں بکثرت پائی جاتی ہیں۔“

۳۔ ”امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ، عمل کے لیے اصح، صحیح، حسن اور ضعیف حدیثوں کو حجت مانتے ہیں بشرطیکہ ضعف معمولی ہو۔“

۴۔ ”امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی اصح، صحیح، حسن اور ضعیف حدیثوں کو قبول کرتے ہیں، لیکن اس طرح کہ تاحتی المقدور تمام احادیث ایک محل پر محمول ہو جائیں اور کوئی حدیث ترک نہ ہونے پائے۔ یہی وجہ ہے کہ احناف کے یہاں بہ نسبت جرح و تعدیل کے، توجہ بہ و تاویل کا باب زیادہ وسیع ہے۔“

اس کے علاوہ اگر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں میں سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ

اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ کئی مسائل پر ہر دو حضرات نے ابو حنیفہ رحمہ کے قول سے اختلاف کیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ بعض مسائل میں اس وقت بھی مفتیانِ احناف ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ نہیں دیتے بلکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ یا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیتے ہیں۔

اب رہا حضراتِ محدثین کا معاملہ تو ان حضرات نے تو بہت چھان بین کر کے احادیث کو اپنی تصنیفات میں شامل کیا ہے۔ ان حضرات نے ہر ایک راوی کی جانچ پڑتال کی، یہاں تک کہ اسماء الرجال کے نام سے ایک مستقل فن وجود میں آگیا۔ اس طرح احادیث کی صحت و سقم کے اصول مدون کیے اور ان اصول پر ہر حدیث کو پرکھ کر اپنی تصنیف میں شامل کیا۔ ہر ایک محدث کے پاس لاکھوں روایتوں کا ذخیرہ تھا۔ اس ذخیرے پر تنقیدی نگاہ ڈال کر بہت سی روایتوں کو تصنیف میں شامل نہیں کیا۔ آج کل بھی حضراتِ مفتیانِ کرام احادیث و آثار پر تنقیدی نگاہ ڈال کر فتاویٰ صادر کرتے ہیں۔ چنانچہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے بعض مسائل میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کو نظر انداز کر کے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک پر فتویٰ دیا ہے اور تمام علمائے اس کو مفتیٰ نہ کا درجہ دیا ہے۔

موجودہ زمانے میں بھی جو جدید مسائل سامنے آتے رہتے ہیں، مثلاً رویت ہلال کا مسئلہ یا اذان و نماز میں لاؤڈ اسپیکر کے استعمال کا مسئلہ، یا ہوائی جہاز پر نماز کا مسئلہ، ان کے بارے میں بھی حضراتِ مفتیانِ کرام، احادیث کا تنقیدی مطالعہ فرما کر فتاویٰ صادر کرتے رہتے ہیں اور اس کی فی زمانہ شدید ضرورت بھی ہے۔ مگر یہ کام کسی ”اسلامیات“ کے پی ایچ ڈی، کسی اسلامی منک کے وزیر قانون یا کسی اسلامی مملکت کے صدر یا وزیر اعظم کا نہیں ہے۔ اور نہ سپریم کورٹ یا ہائی کورٹ کے جج کا ہے بلکہ ان حضراتِ مفتیانِ کرام کا ہے، جن کی دقیق نگاہیں قرآن پاک، احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع صحابہ وغیرہ کی گہرائیوں تک پہنچ چکی ہوں۔

حسن الدین احمد

ذخیرہ احادیث کی از سر نو جانچ

(اکیڈمی آف اسلامک اسٹڈیز حیدر آباد کے ایک پروجیکٹ کی تفصیل)

ذخیرہ احادیث کی از سر نو جانچ کے بارے میں اکیڈمی آف اسلامک اسٹڈیز حیدر آباد نے جو شروعات کی تھی، میں ان کی صراحت کروں گا تاکہ آگے کام کرنے کے لیے راہ ہموار ہواور جو کام ہوا ہے اس سے مدد لی جائے۔ نہ تو کوئی نئی بات کی جا رہی ہے، نہ ہی نئی تحریک پیش کی جا رہی ہے۔ یہ تحریک جو ۱۹۵۴ء میں آگے بڑھ چکی ہے، اہمیت کی حامل ہے اور باب علم کی توجہ خاص کی مستحق۔ یہ پیپراکیڈمی آف اسلامک اسٹڈیز کی یادداشت ہی کی بنیاد پر مرتب کیا گیا ہے۔ اس بات کو دہرانے کی ضرورت نہیں کہ ذخیرہ احادیث نبوی ایسا قیمتی ذخیرہ ہے جس پر کوئی بھی مذہب فخر کر سکتا ہے۔ کون ایسا بد قسمت مسلمان ہوگا جس کو وثوق سے یہ بتلادیا جائے کہ یہ حدیث نبوی ہے، اور وہ اس کو نہ ملے۔ احادیث کی جانچ کے لیے علمائے اسلام نے جو طریقے اختیار کیے اور جو احتیاطیں ملحوظ رکھیں، ان کو دیکھ کر عقل انسانی دنگ رہ جاتی ہے احادیث کی جانچ ہی کے سلسلے میں علم الرجال وجود میں آیا۔ اس جانچ کے نتیجے میں چھ مستند مجموعے مرتب ہوئے جو اسلامیات کا نہایت قیمتی اثاثہ ہیں۔ ان سب باتوں کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ آج تک کوئی بھی قطعیت کے ساتھ یہ کہنے کے موقف میں نہیں کہ ان چھ مستند مجموعوں میں جو احادیث ہیں وہ سب عین فرمودہ رسول ہیں یا جن احادیث کو غیر مستند قرار دیا گیا ہے، ان میں کوئی بھی حدیث فرمودہ رسول نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جانچ پڑتال اور تحقیق کے جو جدید طریقے ہیں، ان کو استعمال کرتے ہوئے ذخیرہ احادیث کی از سر نو جانچ کا سوال سامنے آتا ہے۔

فکر اسلامی کی تشکیل میں حدیث کے تنقیدی مطالعے کی اہمیت

اس بارے میں مختلف نقطہ نظر رکھنے والے علمائے کافی بحث کی ہے۔ یہاں علامہ اقبال نے جو علمی نقطہ نظر اختیار کیا ہے، اس کو پیش کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ علامہ اقبال نے تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کے چھٹے خطبے میں عہد حاضر کے ناقدین کے بارے میں لکھا ہے کہ انھوں نے بحیثیت مجموعی یہ قرار دے دیا ہے کہ احادیث کو ناقابل اعتبار ٹھہرانا چاہیے۔ پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نے جو اسلام کی عالم گیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے، احادیث سے اعتنا نہیں کیا اور یہ کہ امام موصوفی نے فقہی احادیث کے بارے میں جو روش اختیار کی، سرتاسر جائز اور درست تھی۔ اگر آزادی اجتہاد کی وہ تحریک جو دنیائے اسلام میں پھیل رہی ہے، احادیث کو بلا جرح و تنقید قانون کا ماخذ تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں، تو اس سے اہل سنت والجماعت کے ایک امام ہی کی پیروی مقصود ہے۔ علامہ اقبال یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ احادیث کا مطالعہ اگر اور زیادہ گہری نظر سے کیا جائے اور ہم ان کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا روح تھی جس کے ماتحت آل حضرت صلعم نے احکام قرآن کی تعبیر فرمائی، تو اس سے قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کے فہم میں اور بھی آسانی ہوگی جو قرآن پاک نے قانون کے متعلق قائم کیے ہیں۔ پھر یہ ان اصولوں کی قدر و قیمت ہی کا پورا علم ہے جس کی بدولت ہم اپنی فقہ کے بنیادی ماخذ کی از سر نو تعبیر اور ترجمانی کر سکتے ہیں۔

جب امام بخاری نے صحیح و ستیم روایات کی چھان بین اور ان کی تدوین کا کام شروع کیا تو من جملہ ان چھ لاکھ حدیثوں کے، جو ان کے علم میں آئیں، ۳۹۷ یا دوسری روایت کے بموجب ۲۹۵ احادیث کو انھوں نے صحیح تسلیم کیا اور باقی تمام کو غیر مستند قرار دیا۔ اعادہ دہکار کو نظر انداز کیا جائے تو یہ تعداد بھی گھٹ کر صرف ۲۷۶۲ رہ جاتی ہے۔ خود صحاح ستہ میں، ہم ایسی روایات سے دو چار ہوتے ہیں جو آل حضرت صلعم کے صحیح ذہنی کیفیات تک رسائی حاصل کرنے میں ممد و معاون نہیں ہیں۔ بعض ایسی روایات بھی ملتی ہیں جو نہ صرف قرآن شریف کے بنیادی رجحانات سے متصادم ہوتی ہیں، بلکہ جو تصویر آنحضرت صلعم کی سیرت و کردار کی قرآن شریف میں

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

پیش کی گئی ہے، اس کے بالکل برعکس ہیں۔ یہ اس وجہ سے ہوا کہ انتخاب کا معیار داخلی نوعیت کا تھا جس میں زیادہ تر راویوں کے ظاہری زہد و تقویٰ کو دیکھا جاتا تھا اور خارجی طریقے کو بڑی حد تک نظر انداز کر دیا جاتا تھا۔

۱۹۵۴ء میں اکیڈمی آف اسلامک اسٹڈیز حیدرآباد کی جانب سے، جس کا مقصد علوم اسلامیہ کے مختلف شعبوں میں تحقیقاتی کام کرنا اور افکار اسلامی کو جدید دنیا کے مسائل سے منطبق کرنا تھا۔ اس ادارے کے بانی و صدر ڈاکٹر عبداللطیف صاحب نے اس اہم کام کی جانب توجہ کی فوری ۱۹۵۴ء میں ڈاکٹر سید عبداللطیف صاحب نے ایک یادداشت، دنیا کے مختلف حصوں میں رہنے والے سربراہانہ ارباب علم، ارباب صحافت، ارباب قانون اور ارباب حل و عقد کی خدمت میں روانہ کی۔ اس میں یہ تجویز پیش کی گئی تھی کہ علمی اصولوں پر روایتوں کی از سر نو چھان بین کی جائے اور اس طرح قرآنی نظام فکر کو غیر ضروری اجزا اور ایسے زوائد سے پاک کیا جائے جو زیادہ تر یہودی، مجوسی، نسطوری اور دیگر اثرات کی پیداوار ہیں اور جن کو دانستہ طور پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کیا گیا ہے۔ تاوقتیکہ روایات کی مزید تحقیق نہ ہو اور کھرے کھوٹے کو ایک دوسرے سے جدا نہ کر دیا جائے، افکار اسلامی کی از سر نو تشکیل کی کوئی کوشش بار آور نہ ہو سکے گی۔ اس غرض کے لیے اہل علم حضرات کی ایک موزوں جماعت تشکیل دی جانے کی تجویز پیش کی گئی جس کو پوری اسلامی دنیا کی تائید اور نمائندگی حاصل ہو اور یہ جماعت احادیث صحیحہ کا ایسا مستند اور مصدقہ مجموعہ مرتب و مدون کرے جو موجودہ دنیا کے تعلق سے حکمت قرآنی کے فہم و مطالعے میں مدد و معاون ہو سکے اور جس کی بنا پر تمام امت کے لیے ایک مشترکہ اساس پر فقہ کی تدوین و ترتیب کا کام انجام پائے۔ ظاہر ہے کہ اس اہم اور نازک کام کو کل عالم اسلام کے قابل ترین ارباب علم کی ایک موزوں جماعت ہی سرانجام دے سکتی ہے۔ علمائے اسلام کی امداد حاصل کرنے سے یہ امر پیش نظر تھا کہ کسی مستند علمی ادارے کی سرپرستی میں ایک ایسے اجتماع کے لیے راہ ہموار کی جائے جو اکیڈمی آف اسلامک اسٹڈیز کی تجویز کو بہت زیادہ انداز میں عملی جامہ پہنا سکے۔

حسب ذیل عنوانات پر علمائے اسلام کی آرا طلب کی گئی تھیں۔

۱۔ کیا احادیث کے سارے ذخیرے کی از سر نو جانچ اور احادیث نبوی کے ایک مستند

فکر اسلامی کی تشکیل میں حدیث کے تنقیدی مطالعے کی اہمیت

مجموعہ کی ترتیب و تدوین ضروری ہے :

۱. اس کام کی تکمیل کے لیے طریقہ تحقیق کیا ہونا چاہیے ؟
۲. مجوزہ مجلس تحقیق کی تشکیل کیوں کر عمل میں لائی جائے ؟
۳. مجلس تحقیق کس قسم کے ارکان پر مشتمل ہو ؟
۴. فرائض مجلس کا تعین ؟
۵. تحقیقات علمی کے انتظامات اور ان کے نتائج کی نشر و اشاعت کے لیے سرمایہ کی فراہمی کا کیا طریقہ اختیار کیا جائے ؟
۶. یادداشت نہ صرف دنیا بھر کے اکابر علماء کو بھیجی گئی، بلکہ کثیر الاشاعت اسلامی رسائل نے اس یادداشت کو شائع کیا اور اس طرح مسلمانوں کے روشن خیال طبقے کے ایک نہایت وسیع حلقے تک پہنچایا۔

جو جوابات وصول ہوئے ان کو ہر طرح تشفی بخش قرار دیا جاسکتا ہے۔ جوابات کی ایک بڑی تعداد نے اکیڈمی کی تجویز سے اتفاق کیا۔ خاص طور پر مولانا عبدالقدیر صدیقی کی تائید خاص اہمیت کی حامل تھی۔ اس کے علاوہ تائید کرنے والوں میں مولانا عبدالسلام ندوی، شیخ الازہر ڈاکٹر عبدالرحمن تاش، شیخ منیر القاضی بغداد، شرق اردن کے قاضی القضاۃ، ڈاکٹر عبداللہ الطیب خرطوم، مولانا عبدالوہاب بخاری مدراس، احمد کمال قاہرہ، جسٹس بشیر احمد سعید مدراس، مولانا محمد جعفر ندوی لاہور شامل تھے۔ جن حضرات نے تائید نہیں کی ان میں اولادہ روایات پرست حضرات تھے جو حالت موجودہ میں کسی تبدیلی کے روادار نہیں اور جو ذخیرہ حدیث کی از میر نو جانچ کے مخالف تھے۔ ان میں ڈاکٹر عمر فرخ دمشق، پروفیسر ایم اے عمروی قاہرہ، ڈاکٹر محمد حمید اللہ پیرس شریک تھے۔ دوسرے وہ حضرات تھے جو قرآن شریف کو ہر طرح کافی سمجھتے تھے۔ انھوں نے احادیث کے سارے ذخیرے کو ظن کہہ کر اور اسلام کے لیے اس کو غیر اہم قرار دے کر مسترد کرنے کی رائے دیں۔ ان میں مولانا محمد اسلم جیرا چوری جامعہ ملیہ اسلامیہ، ڈاکٹر عبدالعزیز الاروس قاہرہ، محمد اجمل خاں دہلی غلام احمد پریز کراچی، محمد نجیب انصار القرآن قاہرہ شامل تھے۔ تیسرے وہ حضرات تھے، جو سمجھتے تھے کہ روایتی اسلام کے سارے ڈھانچے کو نظر انداز

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

کرویا جائے جس کی تعمیر قرآن و حدیث کے تعامل سے ہوئی، اور صرف اسلام کی روح پر قناعت کر لی جائے اور مسلم معاشرے کو غیر مذہبی بنایا جائے۔ ان میں پروفیسر آصف علی فیضی اور مسٹر احمد امین بلہان استنبول شریک تھے۔

یہ اسلامیات اور عالم اسلام کے لیے نہایت اہم اور مضمرات کے حامل پروجیکٹ کی ابتدا تھی۔ وہ پروجیکٹ، جو اسلامیات کی تاریخ میں اپنی نوعیت کا پہلا قدم تھا۔ اس کام میں گونا گوں وجوہات کی بنیاد پر مزید پیش رفت نہ ہو سکی۔ لیکن آئندہ اس قسم کا کوئی کام ہو تو اس بنیادی کام سے مدد لی جاسکے گی اور ذخیرہ احادیث کی از سر نو جانچ کا کام تو جلد یا بدیر ہونا ہی ہے۔

ریاست علی بجنوری

فقہ حنفی میں فہم معانی کے اصول

اور

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

(الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی رسولہ محمد وآلہ وصحبہ اجمعین)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے اکیاسی دن پہلے حج الوداع میں عرفہ کے دن ترتیب نزول کے اعتبار سے قرآن کریم کی آخری آیت ”الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دیناً“ نازل ہوئی جس میں خداوند قدوس نے ارشاد فرمایا کہ ”آج میں نے تمہارا دین مکمل کر دیا، اور میں نے تم پر اپنی نعمت تمام کر دی اور دین کے طور پر تمہارے لیے میرے نزدیک اسلام ہی پسندیدہ مذہب ہے۔“

مراد یہ ہے کہ زمانہ رسالت تمام ہوا۔ دین سادہ کی تعلیم اور خداوند قدوس کے ارشادات مکمل ہو گئے۔ اب مسلمانوں کو کسی بھی معاملے میں دوسروں کو دیوزہ گری کی ضرورت نہیں۔ ہماری نعمتیں، ہماری رحمت کے دعوے، اور قرآن کریم نیز آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیوض و انوار پورے کر دیے گئے۔ آئندہ کے لیے ان منصوص احکام پر عمل درآمد ہوگا، یا غیر منصوص معاملات میں منصوص احکام کی روشنی سے اخذ و استنباط کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اسی آخری اُمت کے لیے صرف دین اسلام ہی کو پسند کیا گیا ہے۔ کیونکہ اس دین میں کسی قسم کا عقلی یا نقلی نقص نہیں ہے کسی باب میں ترمیم و منسوخ یا تبدیلی کی گنجائش نہیں ہے۔ اب تم زندگی کے کسی شعبے میں اسلام کے علاوہ کسی اور مذہب یا طریق کار کے

حاجت مند نہیں رہے۔

چنانچہ مسلمانوں نے اس ارشاد ربّانی کے مطابق جب زندگی کی ضروریات کے لیے قرآن کریم اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سے استفادے کے طریقے متعین کیے تو اسے قرآن کریم اور ختم رسالت کا اعجاز کہنا چاہیے کہ جو قواعد و ضوابط مقرر کیے گئے ہیں وہ دنیا کے کسی انقلاب اور زمانے کے کسی تغیر سے بے کار یا بے اثر نہیں ہوئے۔ اور انہی قدیم پیمانوں سے اسے اس نئی دنیا کی پیمائش بھی بہ آسانی ممکن ہے۔ اور اسی قیاس و استنباط میں ان تمام مسائل کا حل موجود ہے جنہیں علوم جدیدہ کا سیل رواں اپنے ساتھ لایا ہے۔

ہونا بھی یہی چاہیے تھا کہ ادیان سماوی کا وہ آخری قانون جسے تمام چیزوں کے جاننے والی ذات حکیم نے دنیا میں آسکنے والے تمام انقلابات و تغیرات کی رعایت اور انسانی ضروریات کا لحاظ کر کے تعلیم فرمایا اس میں اتنی جامعیت ہو کہ وہ ترقی پسند انسان کی ہر دور میں کامل رہنمائی کے لیے کافی ہو۔ اس لیے یقین کے ساتھ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ ہمارے اسلامی اصول عام اس سے کہ منصوص ہوں یا مستنبط، انشاء اللہ بشرط غورو تدبّر تمام مسائل کے لیے کافی و دانی ہیں۔

علوم جدیدہ سے پیدا ہونے والے نئے مسائل سے انکار یا صرف نظر بھی ممکن نہیں ہے، اور نہ کسی نبی کی بعثت کا امکان ہے، ایسے میں مذہب اسلام کی شان کمال کے اظہار اور ضروریات انسانی کی تکمیل کی اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں کہ پھر اسے اصول نئے مستند علما کی توجہات کا مرکز بنیں۔ اور اخذ و استنباط کی ان دستوں کو کام میں لایا جائے جو ہر غائب و موجود کے عالم، ہر جدید و قدیم کے خالق، خدا و مذہد و دوس نے اپنے دین متین میں ملحوظ رکھی ہیں۔ کیوں کہ وہ علم ازل میں یقیناً یہ بات بھی جانتا تھا کہ اسے اپنی دنیا کو کہاں سے کہاں تک لے جانا ہے۔

اس لیے اگر ہم مسلمان ہیں، اگر ہم تکمیل دین پر ایمان رکھتے ہیں، اور اگر ختم نبوت کا عقیدہ ہمارے ایمان کی اساس ہے، اور الحمد للہ ایسا ہی ہے، تو ہمیں یہ بھی یقین کرنا

ہو گا کہ ہمارے یہی اصول نہ صرف موجودہ ضرورتوں بلکہ قیامت تک پیش آسکتے والی تمام ضرورتوں کے لیے ایسے ہی کافی ہیں جیسے کہ کبھی تھے۔ کیوں کہ گو نزول وحی کا دروازہ بند ہے لیکن اخذ و استنباط کی راہیں کھلی ہوئی ہیں۔ افسوس اگر ہے تو اس پر ہے کہ ضروریات زمانہ کے ساتھ ہماری بے اعتنائیاں بڑھتی گئیں۔ مختلف سیاسی و غیر سیاسی عوامل کی بنیاد پر علما کا عوامی رسوخ کم ہوتا چلا گیا۔ اور عرصے سے اخذ و استنباط کے کارخانے کی رونق ماند پڑ گئی۔ ضروریات زمانہ سے مجبور ہو کر کہیں کوئی آواز اٹھتی بھی ہے تو وہ ان لوگوں کی طرف سے اٹھتی ہے جنہیں علما پر اعتماد نہیں ہے، اور خود وہ اخذ و استنباط کی صلاحیت سے محروم ہیں۔ اخذ و استنباط کی صلاحیت تو وہ کیا رکھتے، انھیں قدیم اسلامی مذاہب اور قابل قدر مجتہدین کے طریق کار کو سمجھنے کا بھی سلیقہ نہیں ہے۔

مجھے اس تلخ نوائی کے لیے معاف رکھا جائے کہ یہ آواز اکثر ان لوگوں کی طرف سے اٹھتی ہے جو اجتہاد اور اخذ و استنباط کے اصلاحی فرق کو بھی سمجھنے پر قادر نہیں ہیں۔ عہد حاضر میں مسائل جدیدہ کے لیے جتنی مساعی کی جا رہی ہے ان سب کو اخذ و استنباط کا نام دینا زیادہ موزوں ہے۔ یہ دانش مندی کے خلاف ہے کہ ہم اس کے ذیل میں اجتہاد کی بحث چھیڑ کر خواہ مخواہ ان قدیم طرز کے قابل قدر علما کو چراغ پا کر دیں جو تجربے کی روشنی میں یہ باور کر چکے ہیں کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد کوئی شخصیت ایسی نظر نہیں آئی جس کو مجتہد مطلق تسلیم کر لینے پر پوری اُمت مسلمہ نے اتفاق کیا ہو۔ پھر یہ کہ اگر ہماری ضرورتیں اخذ و استنباط کی کوششوں سے پوری ہو جاتی ہوں تو ہمیں کیا ضرورت ہے کہ ہم ایک اختلافی بحث کا دروازہ کھولیں اور قابل اعتماد علما کی نظر میں اپنی مساعی کو مشکوک بنانا ضروری سمجھیں۔

”فکر اسلامی کی تشکیل جدید“ کے سلسلے میں کیا جانے والا موجودہ سمینار بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے اور اگر اس کو مفید اور بار آور بنایا جاسکے تو یہ ایک ضرورت کی تکمیل بھی ہے۔ ناچیز کو اس سلسلے میں ”فقہ حنفی میں فہم معانی کے اصول کا موضوع دیا گیا ہے۔“

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

حنفیہ کے نزدیک فہم معانی کے کیا اصول ہیں؟ یہ بتانے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اصول شریعت کا اجمالی تذکرہ کر دیا جائے جمہور مسلمانوں کے نزدیک شریعت کے وہ اصول جن سے اخروی نفع و نقصان یا دنیوی احکام ثابت کیے جاسکیں صرف چار ہیں، قرآن کریم، سنت رسول، اجماع اور قیاس۔

ان میں قرآن کریم اور سنت رسول کو اصل الاصول کی حیثیت حاصل ہے۔ اور ہی دراصل اجماع اور قیاس کے لیے سرچشمہ اور ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں کیوں کہ اجماع بھی کسی ایسی بات پر منعقد ہوتا ہے جو خبر واحد یا قیاس یا کسی اور طریقے پر مفہوم ہو کسی بے بنیاد امر پر اجماع کی اجازت نہیں دی جاسکتی کہ جو جی میں آئے اس پر اجماع منعقد کر لیا جائے۔ اسی طرح قیاس کا اصطلاحی مفہوم یہ ہے کہ فرع کو اصل کے ساتھ علت حکم میں مشترک قرار دیا جائے یعنی کسی منصوص امر کے حکم کی علت متعین کرنا اور پھر جہاں جہاں یہ علت نظر آئے اور کوئی مانع یا فارق موجود نہ ہو وہاں وہاں اس حکم کو منقذی کرنا قیاس ہے۔ اسی لیے قیاس ایسی اصل پر جائز نہیں جو کسی حکم کے ساتھ مخصوص ہو، نہ ان احکام میں جائز ہے جو خلاف قیاس ہوں۔ اور نہ ایسی خصوص پر قیاس کی اجازت ہے جن کی علت کا ادراک ممکن نہ ہو۔ لیکن قرآن و حدیث اور اجماع و قیاس کے سلسلے میں کی جانے والی اصولی بحثیں ناچیز کے موضوع سے خارج ہیں اس لیے اسی قدر قلیل پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

ناچیز کا اصل موضوع یہ ہے کہ علماء احناف نے قرآن کریم اور احادیث سے فہم مراد کے جو طریقے متعین کیے ہیں وہ کیا ہیں؟ ان کا دائرہ کتنا وسیع ہے؟ اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید میں ان سے کس حد تک استفادہ کیا جاسکتا ہے؟

اس سلسلے میں ناچیز اپنے محدود مطالعے کی بنیاد پر اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ الفاظ و عبارت سے فہم معانی اور تعین مراد کے متعدد طریقے اہل زبان کے نزدیک معتبر اور مستعمل ہیں لیکن علماء مجتہدین نے قرآن کریم اور احادیث سے معانی کے تعین کے لیے صرف ان طریقوں کو قبول کیا ہے جو تجربے کی روشنی میں صحیح مراد تک پہنچنے میں یقین کا درجہ رکھتے ہیں۔ جو طریقے اس سلسلے میں مفید یقین نہیں تھے ان کو احناف

مقصدی میں فہم معانی کے اصول

نے قرآن و سنت کے بارے میں قبول نہیں کیا ہے۔ اور اس طرح انھوں نے شریعت کو گمراہیوں سے محفوظ رکھنے کے لیے ایک مضبوط حصار باندھ دیا ہے۔ اور یقین کیا جاتا ہے کہ اگر استنباط کے سلسلے میں ان مفید یقین طریقوں کی پابندی کی جائے تو اللہ جلّال یا گمراہی سے دین مبین کو محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔

علماء احناف کے نزدیک یہ مفید یقین طریقے صرف چار ہیں اس لیے کہ کوئی بھی شخص جب کوئی گفتگو کرتا ہے تو اس سے کسی نہ کسی مضمون کی ادائیگی مقصود ہوتی ہے۔ یہ مقصدی مضمون یا مرکزی نقطہ نظر عبارت میں پائی جانے والی دوسری چیزوں سے یقیناً اہم ہوتا ہے اسی کو اصطلاح میں ”عبارۃ النص“ کہتے ہیں یعنی وہ معانی جن کے لیے عبارت لائی گئی ہے، اور جو سیاق و سباق سے ثابت نہیں۔ جیسے الحمد للہ رب العالمین حمد باری کے لیے عبارت النص ہے۔ یا مثلاً ان الذین یا کھون اموال الیتامی ظلمنا انما یا کھون فی بطونہم ناراد سیصلون سعیراً جو لوگ یتیموں کے اموال کو ظلم کے طور پر کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹ میں صرف آگ بھرتے ہیں وہ جہنم رسید کیے جائیں گے اس آیت کی عبارت النص سے ثابت ہوا کہ یتیموں کے اموال کا ظلم کے طور پر کھانا بدترین معصیت ہے جو دنیا و آخرت میں سزا و عذاب کا سبب ہوگا۔

اور اگر عبارت ان معانی کے لیے لائی تو نہیں گئی ہے لیکن الفاظ اپنے لغوی معنی، یا عرفی مراد یا لازمی معنی کے طور پر کسی بات پر دلالت کرتے ہوں اور یہ بات متکلم کے مقصد کے خلاف بھی نہ ہو تو یہ اشارۃ النص ہے۔ مثلاً ان خفتم الا تعدوا فواحداً۔ (اگر یہ خوف ہو کہ تم ازدواج کے درمیان عدل پر قائم نہ رہ سکو گے تو صرف ایک بیوی پر اکتفا کرو) یہ آیت اس بارے میں عبارت النص ہے کہ اگر بیویوں کے درمیان عدل نہ کر سکنے کا یقین ہو تو صرف ایک بیوی پر اکتفا کرنا واجب ہے۔ لیکن اشارۃ النص یعنی لازمی معنی کے طور پر یہ بات بھی سمجھی گئی کہ بیوی کے ساتھ عدل و انصاف برتنا اور اس پر ظلم نہ کرنا ہر حال میں ضروری ہے خواہ ایک ہی ہو۔

اور اگر مراد ترجمہ لغوی سے اس طرح متعین کی گئی ہو کہ وہ بعینہ ترجمہ لغت تو نہیں

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ہے مگر ترجمہ لغوی سے بدرجہ اولیٰ اس کو سمجھا جا رہا ہے تو اس کو ”دلالة النص“ کہتے ہیں۔ مثلاً لا تقبل لهما اقد (والدین سے ان بھی نہ کہو)۔ لفظ ”اف“ نہ کہنے کے بارے میں یہ ”عبارة النص“ ہے اور جب ان تک کہنے کی اجازت نہیں تو اس سے زائد تکلیف جیسے سب و شتم یا ضرب بدرجہ اولیٰ حرام ہوگی۔ اس لیے سب و شتم اور ضرب کی حرمت پر اس کو ”دلالة النص“ کہنا چاہیے۔ یا مثلاً ان الذین یا کلون اموال الیتامی ظلماً انما یا کلون فی بطونهم نادراً یتیموں کے مال کو ظلم کے طور پر ولی یتیم کا خود استعمال کرنا حرام ہوا تو ظلم کے طور پر دوسرے لوگوں کو دست اندازی کا موقع دے کر ان کے اموال کو تباہ و برباد کرنے کا موقع دینا بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔

اور اگر ایسی بات کہی گئی ہے جس کا صحیح ہونا یا اس پر عمل کرنا عقلاً یا شرعاً کسی اور امر زائد کے مان لینے پر موقوف ہے تو اس امر زائد کو ”اقتضاء النص“ کہتے ہیں۔ مثلاً آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ دفع عن امتی الخطأ والنیان (میری امت سے بھول چوک کو ختم کر دیا گیا ہے)۔ حالانکہ یہ بات خلاف ظاہر ہے، کیوں کہ بھول چوک اس امت سے واقع ہوتی رہتی ہے اس لیے عقلاً و شرعاً کلام کی تصحیح کے لیے ضروری ہے کہ اس کی مراد یہ متعین کی جائے کہ میری امت سے بھول چوک کا گناہ ختم کر دیا گیا ہے۔ یا مثلاً کسی نے خادم سے کہا کہ میرے کمرے سے کتاب نکال لاؤ، تو یہ کلام کتاب لانے کے بارے میں ”عبارة النص“ ہے۔ لیکن چونکہ کتاب کا لانا، کمرہ کھول لینے کی اجازت پر موقوف ہے اس لیے کمرہ کھول لینے کی اجازت پر اس کلام کی دلالت ”اقتضاء النص“ کے طور پر قرار دی جائے گی۔

ان الگ الگ مثالوں کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی آیت پر ان چاروں استدلال کے طریقوں کا اجرا کر دیا جائے۔ مثلاً قرآن کریم کی پہلی آیت ہے الحمد للہ رب العالمین، (تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جو تمام جہانوں کا پرورش کرنے والا ہے) اس آیت کو حمد باری میں ”عبارة النص“ کہیں گے، اس لیے کہ یہ آیت اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو اپنی حمد کا طریقہ بتلانے کے لیے نازل فرمائی ہے۔ اور تمام جہانوں کا پروردگار ہونا بھی لغوی معنی سے ثابت ہوتا ہے مگر اس کو ثابت کرنے کے لیے آیت نازل نہیں کی گئی ہے، اس لیے صفت ربوبیت پر استدلال کے لیے اس کو ”اشارۃ نص“

نقصی میں ہم معافی کے اصول

کہا جائے گا۔ پھر یہ کہ حمد اس ذات کی کی جاتی ہے جس نے حمد کرنے والے کے ساتھ احسان کیا ہو، اس لیے کسی ذات کے حمد کی تمام صورتوں کے استحقاق سے بدرجہ اولیٰ یہ بات سمجھ میں آگئی کہ وہ ذات جس کی حمد کی جارہی ہے، حمد کرنے والے پر احسان کرنے والی اور اس کو انعامات سے نوازنے والی ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کے منعم و محسن ہونے کے لیے اس آیت کریمہ سے کیا گیا استدلال، ”دلالة النص“ ہے۔ پھر یہ کہ انعامات سے نوازنا اور احسان کرنا موقوف ہے با اختیار اور صاحب ارادہ ہونے پر، اس لیے باری تعالیٰ کے مختار و مرید ہونے پر اس آیت سے استدلال ”اقتضاء النص“ کہلائے گا۔ یا مثلاً قرآن کریم میں سورۃ اخلاص قل هو اللہ احد اللہ الصمد لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفو احد ہے۔ یہ سورت چونکہ مشرکین کی تردید اور توحید کے اثبات کے لیے نازل کی گئی ہے اس لیے توحید ثابت کرنے کے لیے یہ ”عبارة النص“ ہے کیوں کہ توحید کا ثابت کرنا ہی اس سورت کا مرکزی مضمون ہے۔ اور چونکہ اس میں ایک آیت ہے ”اللہ الصمد“ (اللہ بے نیاز ہے) جس کے لغوی ترجمے سے بے نیازی ثابت ہوئی اس لیے بے نیازی کے اثبات میں یہ صورت ”اشارة النص“ ہوئی۔ پھر یہ کہ جو سب سے بے نیاز ہو وہ کسی دوسرے کا پیدا کیا ہوا بدرجہ اولیٰ نہ ہونا چاہیے، اس لیے خداوند قدوس کے فانی و حاد نہ ہونے پر اس سورت سے استدلال ”دلالة النص“ ہے۔ اور اسی سورت کی ”اقتضاء النص“ سے یہ سمجھ میں آیا کہ خداوند قدوس کو واجب بالذات، سمیع و بصیر حتیٰ و مرید وغیرہ ہونا چاہیے کیونکہ ان اوصاف ہی کے تسلیم کر لینے پر بے نیازی کا ثبوت موقوف ہے یا مثلاً آیت نازل ہوئی ”لا تھربک بہ لسانک لتعجل بہ“ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم فراموش ہو جانے کے اندیشے سے حضرت جبریل امین کے ساتھ ساتھ وحی کے کلمات دہراتے جاتے تھے۔ ارشاد ہوا کہ ”زبان نہ ہلاؤ کہ جلدی یاد ہو جائے“۔ ”عبارة النص“ سے معلوم ہوا کہ قرآن کریم کو بغور سننا چاہیے اس لیے کہ یہ اس کا مرکزی مضمون ہے۔ ”اشارة النص“ سے سمجھا گیا کہ تلاوت قرآن کے وقت سکوت ضروری ہے، کیونکہ سکوت زبان کو حرکت نہ دینے کا لازمی نتیجہ ہے۔ نیز اسی آیت کی ”دلالة النص“ سے معلوم ہوا کہ جب اس وقت یاد کر لینے

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

کی غرض سے زبان سے وحی کا دہرانا بھی ممنوع ہے تو دوسرے ایسے مشاغل اور خیالات جو قطعاً مضر ہیں بدرجہ اولیٰ ممنون ہوں گے۔ اور "اقتضاء النص" کے طور پر سمجھ میں آیا کہ حفظ وحی بلکہ سمجھنے اور یاد رکھنے والی بات کا تحفظ تکرار زبانی پر موقوف نہیں بلکہ اس کے لیے غور و تدبر ضروری ہے۔

ان مباحث سے ایک یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ استدلال کے ان چاروں طریقوں کا دامن بہت وسیع ہے۔ بظاہر تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ شاید تعین مراد کے لیے الفاظ کے میدان کو تنگ کر دیا گیا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان طریقوں میں اس قدر وسعت ہے کہ انسانی ضرورت کے اکثر مسائل کا استخراج و استنباط ان کے ذریعے ممکن ہے۔ ماضی میں ان ہی طریقوں کے ذریعے ان مسائل کا استنباط کیا گیا ہے جو بظاہر قرآن کریم میں غیر مذکور معلوم ہوتے ہیں۔ میں اس کے لیے چند مثالیں دوں گا۔

حجاج بن یوسف ثقفی کے سامنے ایک عالم پیش کیے گئے، جن کے قتل کیے جانے کا حکم ہو چکا تھا، البتہ رہائی کے لیے شرط یہ تھی کہ اگر وہ معینہ مدت کے اندر قرآن کریم کی کسی آیت سے لڑکی کی اولاد کا ذریت میں شامل ہونا ثابت کر دیں تو انھیں رہا کر دیا جائے گا، ان عالم نے چند روز کے بجائے اسی مجلس میں یہ آیت پڑھی۔

ومن ذریتہ داؤد و سلیمان و ایوب و	اور ان (حضرت نوح) کی ذریت میں سے داؤد اور سلیمان کو
یوسف و موسیٰ و ہارون و كذلك نجی	ایوب اور یوسف کو، موسیٰ اور ہارون کو، اور اسی طرح ہم
المحسنین و زکریا و یحییٰ و عیسیٰ و الیاس	نیکو کاروں کو بدلا دیتے ہیں۔ اور زکریا اور یحییٰ، عیسیٰ اور
ہیمل من الصالحین۔	الیاس یہ سب نیک کام کرنے والوں میں سے ہیں۔

اور حجاج سے کہا کہ یہ بتاؤ کہ حضرت عیسیٰ، حضرت نوح کی ذریت میں لڑکے کی طرف سے آتے ہیں یا لڑکی کی طرف سے؟ ظاہر ہے کہ حضرت عیسیٰ، لڑکی کی طرف سے ذریت نوح میں شامل ہیں، اور جب حضرت عیسیٰ لڑکی کی طرف سے ذریت نوح میں آسکتے ہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد حضرت فاطمہ کی طرف سے ذریت رسول میں شامل ہے۔

یہ قصہ تو اس عہد کا ہے جب مسلمانوں میں اجتہاد کا ذوق بیدار تھا، لیکن ناچیز

فقہ حنفی میں ہم سعادت کے اصول

نے رحمۃ اللعالمین کے مصنف قاضی سلمان منصور پوری کا ایک استدلال دیکھا، حضرات شیعہ کا خیال ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صلبی اولاد میں صرف ایک لڑکی حضرت فاطمہ ہیں، اور دوسری صاحبزادیاں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صلبی اولاد نہیں ہیں بلکہ وہ ازدواج مطہرات کے ساتھ آئی ہوئی ہیں۔ تاریخی نقطہ نظر سے تو یہ بات غلط تھی ہی، لیکن قاضی صاحب مرحوم نے از روئے نص قرآنی اس کا غلط ہونا ثابت کیا، انھوں نے استدلال کیا کہ قرآن کریم میں آیا ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ
وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ
جَلَابِيبِهِنَّ

اے پیغمبر! آپ اپنی ازواج اور اپنی بیٹیوں سے اور
مسلمانوں کی بیویوں سے کہہ دیجیے کہ وہ اپنی چادروں
کو اپنے اوپر لٹکا لیا کریں۔

یہ آیت حجاب کے بارے میں ”عبارۃ النص“ ہے، لیکن اس میں لفظ ”بنات“ استعمال کیا گیا ہے جو بنت کی جمع ہے۔ اور ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ کلام کا حقیقی معنی پر محمول کرنا اصل ہے اور جب تک حقیقی معنی درست ہو سکتے ہوں اس وقت تک مجازی معنی مراد لینا خلاف اصل ہے۔ اس لیے قرآن کریم میں استعمال کیے گئے لفظ بنات کو حقیقت میں مستعمل قرار دینے کے لیے ضروری ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادیوں کی تعداد ایک سے زائد اور کم از کم تین ہو۔

لفظ بنات سے کیا گیا یہ استدلال چونکہ ترجمہ لغوی سے ہے اور یہ تنکلم کی مراد کے خلاف بھی نہیں ہے اس لیے اس کو ”اشارۃ النص“ سے استدلال کرنا کہا جائے گا۔ مجھے عرض یہ کرنا ہے کہ لڑکی کی اولاد کا ذریت میں شامل ہونا، یا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادیوں کی تعداد کا ایک سے زائد ہونا، بظاہر یہ دونوں مسئلے ایسے تھے جن کا قرآن کریم میں مذکور ہونا سمجھ میں نہیں آتا تھا، لیکن دیکھیے کہ یہ دونوں مسئلے قرآن کریم ہی کی آیتوں سے ثابت کر دیئے گئے۔

البتہ یہ بات ملحوظ رہے کہ معنی مرادی پر ان تمام طریقوں کی دلالت، قوت و ضعف کے اعتبار سے یکساں نہیں ہے، گو کہ یہ تمام استدلالات بذات خود مفید ہیں لیکن

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

”عبارۃ النص“ ان میں سب سے قوی تر ہے۔ دوسرا درجہ ”اشارۃ النص“ کا ہے، اور تیسرا اور چوتھا درجہ ”دلالۃ النص“ اور ”اقتضاء النص“ کا ہے۔ مختلف آیتوں کے درمیان ان دلائلوں کے تعرض کو قوت و ضعف کے اعتبار سے راجح اور مرجوح قرار دیا جاتا ہے۔ اس لیے استنباط کرنے والوں کو پوری ژرف نگاہی سے یہ متعین کرنا چاہیے کہ آیت یا حدیث سے ان کا کیا ہوا استنباط استدلال کی کس قسم میں داخل ہے تاکہ تعارض کے مواقع پر وجہ ترجیح میں صحیح موقف اختیار کیا جاسکے۔

علماء اخلاف کے مقرر کردہ اس دائرۃ استنباط کی صحت اور وسعت کے اس مختصر تذکرے کے ساتھ مجھے ”فکر اسلامی کی تشکیل جدید“ کا کام کرنے والوں سے یہ عرض کرنا ہے کہ وہ اپنی مساعی میں ہر مرحلے پر اس محتاط طریق استنباط کی پابندی کریں، تاکہ جدید مسائل کی گتھیوں کو سلجھانے میں ان کی کوششیں گمراہی سے محفوظ رہیں۔

اس بحث سے غالباً یہ مسئلہ بھی روشنی میں آ گیا کہ عبارتۃ النص کی تعیین کے لیے تو شاید فقہ یا اپنے موضوع پر کامل دست گاہ کی ضرورت نہ ہو کیونکہ مضمون کے مرکزی نقطہ کی گرفت کے لیے ہر جگہ بہت زیادہ دقت نظر کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن استنباط کے دوسرے تین طریقوں کا استعمال صرف ان ہی لوگوں کا کام ہے جو شرعی اور قانونی الفاظ کے سمجھنے میں مہارت اور تجربہ رکھتے ہوں، اور اسی کے ساتھ انھیں عربی زبان پر بھی کامل دسترس ہو، اس لیے کہ ان چیزوں کے بغیر قرآن و حدیث میں پائی جانے والی نصوص کے معانی کا تعیین ممکن نہیں ہے۔

پھر یہ کہ فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے سلسلے میں عقائد کی بحث ہو یا مسائل کی، اپنے موقف کا اثبات ہو یا آنے والے اشکالات کی جواب دہی، ان تمام معاملات میں ان حضرات کی بات ہی مستند قرار دی جاسکے گی جو اس طریق کار کو اچھی طرح سمجھنے کے بعد اس کے اجرا پر بھی قادر ہوں۔ یہ حضرات اگر بالفرض کسی جگہ سہو بھی کریں گے تو لا ینکلف اللہ نفساً الا وسعہا کے پیش نظر ان حضرات کا سہو بھی قابل عفو ہوگا لیکن سہو کا قابل عفو ہونا ان لوگوں کے لیے ہے جو ان معانی میں غور و فکر اور تدبر کے مکلف اور مجاز ہیں۔ اور جن حضرات کو ان علوم میں غور و تدبر کا مجاز بھی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ان کا سہو بھی قابل گرفت ہے اس لیے کہ صلاحیت پیدا کیے بغیر ان کو کس نے اجازت دی ہے کہ وہ اس دایہ میں قدم رکھیں۔

برہان الدین سنہلی

تقلید: مثبت و منفی پہلو

تقلید کے اصطلاحی معنی، جیسا کہ متعدد علمائے اصول، مثلاً امام غزالی رحمہ اللہ نے المستصفیٰ (ج ۲ ص ۳۷) میں اور علامہ محمد امجد علی دہلوی نے "مسلم الثبوت" (ج ۲ ص ۲۰۰) میں بیان کیے ہیں:

”دوسرے کی بات حسن ظن کی بنا پر بلا دلیل مان لینے کے ہیں یہ حقیقت ممکن ہے احساس خودی رکھنے والے افراد کو۔ انسانی عظمت، یا بالفاظ صحیح اپنی عظمت، اور فکری حریت کے بظاہر منافی، بلکہ ہو سکتا ہے اسلام کی طرف سے عطا کردہ غور و فکر کے حق کے بھی خلاف نظر آئے، لیکن اس واقعے کا انکار کیسے کیا جائے کہ تقلید، عام انسانوں کی ایک علیٰ ضرورت ہے اور یہ کہنا شاید مبالغہ نہ ہو گا کہ عظیم اکثریت، بلکہ غالباً زیادہ صحیح تعبیر یہ ہو کہ ہر انسان اکثر حالات میں ”تقلید“ ہی کی سواری پر اپنی زندگی کا سفر کرتا اور منزل سے ہم کنار ہوتا ہے۔ یہی طرزِ عمل اس خاندان کو آباد اور بارونق رکھنے کا ذریعہ اور چہل پہل نیز ہمہ جہتی ترقی کا سبب ہے، ورنہ اگر تمام لوگوں کو زندگی کی ہر ضرورت کے بارے میں اور اس کے ہر شعبے کے سلسلے میں کامل مہارت حاصل کرنے پر مجبور کیا جاتا، تو اس معمورہ ارضی میں خاک اُڑتی نظر آتی، اور آبادیوں کی جگہ دیرانے ہی ہر طرف دکھائی دیتے۔ یہ ساری نیرنگیاں اور رعنائیاں درحقیقت مژدہ ہیں تقلید کا۔ یعنی دوسروں کی اصابت رائے پر اعتماد کرتے ہوئے، بے چوں چرا اسپر عمل پیرا ہوجانے کا۔ یہ مریض کا طبیب کی بات ماننا، مقدمے کے ہر فریق کا اپنے بشیر قانون (دکیل یا ہر مضر) کی اطاعت کرنا، مکان بنوانے والے کا آرکیٹیکٹ یا انجینیر کی صلاح پر چلنا، متعلم کا

معلم کی راہ نمائی قبول کرنا، اس کے روزمرہ پیش آنے والے بے شمار شواہد میں سے چند ہیں۔ جب عمرانی اور تمدنی ضرورتوں میں، جن کے اصول اپنے ہی جیسے انسانوں کے وضع کیے ہوئے ہیں، اس حقیقت کو اپنائے بغیر زندگی کی گاڑی دو قدم نہیں چلی سکتی تو یہ کہنا یا سمجھنا، کہ شرعی امور میں ہر شخص یا اشخاص کی غیر معمولی تعداد ایسی خود کفیل ہے کہ اس بارے میں اسے دوسروں پر اعتماد کرنے کی چنداں ضرورت نہ پڑے گی اور براہ راست وہ زندگی کے تمام شعبوں کے لیے اسلامی سرچشموں سے احکام و اوامر اخذ کرنے کے لائق اور اس کے لیے پوری طرح اہل ہے، غیر حقیقت پسندانہ بات، بلکہ خود فریبی ہوگی یا پھر شریعت کی وسعت و پہنائی اور اس کے اصولوں کی گیرائی و گہرائی سے بے خبری کی دلیل۔

براہ راست شرعی مآخذ سے، کسی کی تقلید کیے بغیر، احکام کا استنباط کتنا طویل الذیل اور دشوار کام ہے، اس کا اندازہ کرنے کے لیے اس وقت کم از کم ان اہم اور ضروری علوم و فنون کی اجمالی فہرست پیش کر دینا اور ان کا مختصر تعارف کر دینا، شاید بے محل نہ ہوگا جو اس راہ کے مسافروں کے لیے ناگزیر ہیں۔

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور قیمتی تصنیف ”عقد المجید“ (ص ۵-۸) میں علامہ

بغوی کا جو کلام اس بارے میں نقل فرمایا ہے، اس کا یہاں پیش کر دینا کافی ہوگا :

”المجتہد من جمع خمسة أنواع من العلم علم کتاب اللہ عز وجل و علم سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم و اقوال علماء السلف من اجماعهم و اختلافهم و علم اللغة و علم القیاس و هو طریق استنباط الحکم عن الکتاب و السنۃ اذ لم یجہد صریحاً فی نفس کتاب او سنتہ و اجماع ینجب ان یعلم من علم الکتاب الناسخ و المشوخ و المجعل و المفسر و الخاص	مجتہد وہ ہے، جو پانچ قسم کے علوم کا جامع ہو۔ کتاب اللہ کا علم، سنت رسول کا علم، علماء سلف کے اقوال یعنی ان کے اختلافات اور اجماعات کا علم، زبان کا علم اور قیاس کا علم، جو کہ کتاب و سنت سے مسائل مستنبط کرنے کا اس وقت واحد ذریعہ ہوتا ہے جب کہ مراحاً قرآن کریم یا حدیث نبوی اور اجماع امت میں اس کا حل موجود نہ ہو۔ اس وجہ سے یہ بھی ضروری ہو کہ ان علوم کے علاوہ ناسخ و مشوخ، مجعل و مفسر، خاص و عام حکم و متشابہ، نیز مکوہ، مباح، مستحب اور وجوب
--	---

والعام والمحكم وعلم المتشابه والكراهة والتحريم
والاباحة والندب والوجوب ويعرف من السنة
هذه الاشياء ويعرف منها الصحيح والضعيف والمسل
والمرسل ويعرف ترتيب السنة على الكتاب ترتيب
الكتاب على السنة حتى لو وجد حديثاً لا يوافق ظاهر
الكتاب يهتدى الى وجهه محتمل فان السنة بيان
الكتاب ولا يخالفه ... وكذلك يجب ان يعرف
من اللغة ما أتى في جميع كتاب او سنة في امور
الأحكام وينبغي ان يتخرج فيها بحيث يقف على
كلام العرب فيما يدل على الموارد من اختلاف
المحال والأحوال ويعرف اقاديل الصحابة
والتابعين في الأحكام ومعظم فتاوى فقهاء
أئمة حتى لا يقع حكمه مغالطاً أو قالهم
فيكون فيه خرق الاجماع ...
واذا نتج هذه العلوم وكان مجانباً لأهواء
البدع مدرعاً بالورع محتوراً عن الكبائر
غير مصر على الصغار حازله ... ان يتصرف
في الشرع بالاجتهاد والفتوى

سے پوری واقفیت ہو اور سنت نبوی کے بارے میں
بھی ان تمام تفصیلات کو جاننے کے علاوہ، حدیث کی
مختلف اقسام، مثلاً صحیح ضعیف مسند اور مرسل سے بھی
کامل طور پر باخبر ہونا چاہیے۔ مجتہد کو سنت رسول
اور کتاب اللہ کے مراتب کا پاس لحاظ رکھنا بھی ضروری ہے
تاکہ اگر کہیں کوئی حدیث ایسی نظر آئے جو بظاہر کتاب
اللہ سے موافقت نہ رکھتی ہو، تو اس کے صحیح عمل پر محمول
کرنے کی راہ پاکے، کیونکہ سنت نبوی سے کتاب اللہ کی
توضیح و تشریح ہو کر آتی ہے تو دونوں میں مخالفت کا کیا
سوال؟ اسی طرح زبان و بیان کی ان لفظی باریکیوں کا
جاننا بھی ضروری ہے جو مسائل کے ضمن میں قرآن و حدیث
کے درمیان متعل ہوئی ہیں اس لیے مجتہد کو زبان دانی
کی گہرائیوں تک اس طرح رسائی حاصل کر لینا چاہیے کہ وہ
کلام عرب میں احوال و ظروف کے اختلافات سے ایک ہی
لفظ کی مراد میں جو اختلاف واقع ہو جاتا ہے، اس پر مطلع ہو کر حقیقی
مراد تک پہنچ سکے اسی طرح احکام سے متعلق صحابہ و تابعین کے اقوال
کیا ہیں اور جمہور فقہاء ائمہ کے فتاویٰ کیا کیا ہیں ان کا گاہ رہا بھی
ضروری ہے تاکہ اس کا فیصلہ ان کے اقوال کے خلاف نہ ہو اور خرق اجلع لازم نہ
آئے الغرض جب یہ علوم کسی میں جمع ہو جائیں اور وہ شخص ہوا ہو جس
اور بدعات سے بھی محفوظ ہو نیز متقی و پرہیزگار ہو گناہ کبیرہ سے بچتا
اور ضامائر پر اصرار نہ کرتا ہو تو اس شخص کے لیے جائز ہوگا کہ وہ اجتہاد
اور فتویٰ کے ذریعہ شرعی مسائل کا استنباط و استخراج کرے۔
اور پھر اس اجمال کی تفصیل پر اگر نظر کر لی جائے تو یہ راہ اور زیادہ دشوار معلوم ہونے لگتی ہے۔

مثال کے طور پر "کتاب اللہ کے علم" کے مفہوم میں آیات کے لغوی معنی و مفہوم کو تمام تفصیلات و مشتملات کے ساتھ جاننے کے علاوہ ان سے مستخرج احکام کی علتوں اور مقاصد نیز اسالیب کلام سے واقف ہونا شامل ہیں۔ مزید برآں الفاظ و معانی کے اعتبار سے مختلف اقسام، مثلاً اشارہ، صراحت، منطوق، مفہوم، فحوی، ظاہر، نص، خفی، مشکل، محل، مفسر، عام، خاص، مطلق، مقید، مشترک، مآول، حقیقت اور اس کی اقسام (مثلاً مستعمل، مجبور، معتذرہ) اور مجاز وغیرہ سے پورے طور پر نہ صرف باخبر ہونا، بلکہ ہر ایک کے محل اور اس کی قدر و قیمت، یعنی یہ کہ کس قسم سے ظنی حکم مستفاد ہوتا ہے اور کس سے قطعی، اور تعارض کی شکل میں کس کو کس پر ترجیح دی جائے گی۔ یہ اور ان جیسے تمام امور کی کامل معرفت بھی ضروری ہے۔ اور یہ جو عام طور پر مشہور ہے کہ قرآن مجید میں آیات احکام صرف پانچ سو ہیں، قابل غور ہے۔ کیونکہ اول تو اس عدد میں بھی خاصا اختلاف ہے، چنانچہ امام ابو یوسف سے گیارہ سو اور عبداللہ بن مبارک سے نو سو کا عدد منقول ہے۔ اور اگر پانچ سو کا عدد ہی اختیار کر لیا جائے تو اس کا مطلب، علامہ فتوحی کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ دلالت مطابقی (راست طریقہ پر دلالت) کے طور پر احکام پانچ سو آیات سے معلوم ہوتے ہیں ورنہ جیسا کہ علامہ طوفی نے بیان فرمایا، صحیح تو یہ ہے کہ شاید ہی کوئی آیت ایسی ہو جس سے کوئی نہ کوئی حکم مستنبط نہ ہوتا ہو (قل ان یوجد فی القرآن الکریم آیتہ لایستنبط منها شیء من الاحکام) امام شافعیؒ نے مجتہد کے لیے پورے قرآن مجید کا حافظ ہونا بھی ضروری قرار دیا ہے، اور مشہور فقیہ امام ابو اسحاق شاطبیؒ نے قرآن فہمی کے لیے (زمانہ جاہلیت کے) عربوں کی عادات و اعتقادات اور احوال کا جاننا بھی ناگزیر بتایا ہے، کیوں کہ اس کے جانے بغیر قرآن مجید کے بہت سے مقامات کا سمجھنا ممکن ہی نہیں ہے۔

اور "سنت کے علم" کا دائرہ اس سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ اس کے اندر مذکورہ بالا امور کے علاوہ، حدیث کی سند (رجال و رواۃ کے احوال) جاننا، نیز حدیث کے مراتب، صحیح،

تقلید، محبت و منہاج پہلو

ضعیف، پھر صحت کے مدارج اور اس کے اقسام متواتر، مشہور، مستفیض، عزیز، غریب وغیرہ اسی طرح ضعف کے اقسام اور وجوہ ضعف، مثلاً ارسال، انقطاع، جہالت راوی، تفرؤ، اضطراب، شذوذ، نکارت، وضع وغیرہ پر کامل اطلاع ضروری ہے۔ اسی تنوع اور ذیل در ذیل قسموں کی وجہ سے حدیث کا فن مشکل ترین فنون میں شمار کیا جاتا ہے، اور ہفت خوان طے کیے بغیر کوئی بھی احادیث سے احکام و مسائل استنباط کرنے کی پوری صلاحیت کا حامل نہیں ہو سکتا۔ پھر آیات احکام کی طرح احادیث احکام کی تعداد میں بھی خاصا اختلاف ہے اور پانچ سنو سے لے کر پانچ لاکھ تک کی تعداد کا ذکر ملتا ہے۔ امام احمد سے اس بارے میں جب دریافت کیا گیا تو انہوں نے چار لاکھ اور ایک روایت کی رو سے پانچ لاکھ احادیث کے حفظ کو فقیہ بننے کے لیے کافی قرار دیا ہے۔

ان سطروں سے اچھی طرح یہ بات سامنے آ جاتی ہے کہ ہر شخص کے بارے میں براہ راست قرآن و سنت سے احکام معلوم کر سکنے کی توقع رکھنا، عملاً محال اور اس کا انھیں مکلف کرنا، عالم کو ویران کر ڈالنے کے مرادف ہے۔ سچ کہا ہے حجۃ الاسلام امام غزالیؒ نے:

..... تکلیفہ (العالمی) طلب	مرتبة اجتهاد حاصل کرنے کا ہر کس و ناکس کو مکلف بنانا
رتبة الاجتهاد محال لانه یؤدی الی ان ینقطع الحرف والشل و تنجطل الحرف و الصانع و یؤدی الی خراب الدنیا و اشتغل الناس بجملة هم بطلب العلم ین	ایک طرح سے امر محال ہے۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آخر کار کبھی کسی کا سلسلہ منقطع ہو جائے، صفت و حرفت تباہ ہو جائے اور یہ مجموعہ عالم، کسی خراب میں تبدیل ہو جائے، تمام کے تمام لوگ اگر طلب علم ہی میں مہمک ہو جائیں گے تو اس کے سوا اور کیا نتیجہ نکلے گا؟

بلکہ عوام کو اجتہاد کرنے کی دعوت دینا، ان کے ایمان و اسلام کو خطرے میں ڈالنے کا سبب بن سکتا ہے۔ کیوں کہ وہ احادیث مختلفہ اور آیات منسوخہ وغیرہ اور اختلاف علما کی ظاہری شکل، جو کہ بادی النظر میں مہیب نظر آتی ہے، کو دیکھ لینے اور ان کے درمیان تطبیق کرنے کی صلاحیت نہ

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

رکھنے کی بنا پر، نفس شریعت اور صاحب شریعت سے بھی بدگمان ہو سکتے ہیں اور اس کے نتیجے میں اسلام کو چھوڑ بیٹھ سکتے ہیں، (اعاذنا اللہ منہ) اور یہ خطرہ صرف ذہنی اور خیالی نہیں رہ گیا ہے بلکہ واقعات کی شکل میں رونما بھی ہو چکا ہے، جیسا کہ مشہور اہل حدیث عالم مولانا محمد حسین بٹالوی رحمۃ اللہ علیہ نے اشاعت السنہ (جلد نمبر ۱ ص ۵) میں لکھا ہے اور جسے حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ نے اپنے رسالے "سبیل الرشاد" (ص ۱۶-۱۷) میں نقل کیا ہے۔ "پچیس برس کے تجربے سے ہم کو یہ بات معلوم ہوئی کہ جو لوگ بے علمی کے ساتھ مجتہد مطلق، اور مطلق تقلید کے تارک بن جاتے ہیں، وہ آخر اسلام کو سلام کر بیٹھتے ہیں، ان میں بعض عیسائی ہو جاتے ہیں اور بعض لاندہ بے۔ ان ہی مصالحوں کی بنا پر خالق فطرت نے عام انسانوں کو احکام شرعیہ کے استنباط و استخراج کا حکم دینے کے بجائے۔ جو تکلیف مالا یطاق کا مصداق ہوتا، انھیں اہل علم سے احکام دریافت کرنے کا حکم دیا۔

"اگر تمہیں معلوم نہ ہو تو اہل علم سے پوچھ لیا کرو"

اس آیت کا شان نزول اگرچہ خاص ہے، لیکن بقاعدہ "العبۃ لعموم المعانی لا لخصوص الموارد" آیت کا حکم عام ہے (جس کی تفصیل کتب تفسیر، مثلاً روح المعانی جلد ۱ ص ۱۴ میں دیکھی جاسکتی ہے)۔

اس کے علاوہ آیت سورۃ نساء "اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم" سے بھی متعدد صحابہ و تابعین نیز علما متاخرین نے "اولی الامر" کا مصداق، اہل علم و فقہ کو قرار دیتے ہوئے ان کی اتباع کا حکم اخذ کیا ہے، جسے متعدد مفسرین نے اپنی تفسیروں میں نقل کیا ہے اور نبی فطرت نے بھی ارشاد فرمایا ہے "انما شفاء العی السؤال" بلکہ اس فرمان کے پس منظر میں جو واقعہ ملتا ہے، اس سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ عامی کا اپنے طور پر (پیش آمدہ مسائل میں غور و فکر کر کے) حکم مستنبط کر لینا صرف یہ کہ مطلوب نہیں، بلکہ مذموم ہے۔ پورا واقعہ اس طرح ہے:

تعلید، مثبت و منفی پہلو

”عن جابر قال خرجنا في سفر فاصاب رجلاً منا حجر فشجه في رأسه ثم احتلم فقال أصحابه فقال هل تجدون لي رخصته في التيمم قالوا ما نجد لك رخصته أنت تقدر على الماء فاغتسل فمات فلما قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم أخبر بذلك فقال قتلوه قتلهم الله ألا ماؤنا إذا لم يعلموا فاعلموا شفاء العي السؤال إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعقبه أو يعصب له“

حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا ہم ایک سفر میں نکلے، ہم میں سے ایک صاحب کو پتھر لگ گیا جس سے ان کا سر زخمی ہو گیا۔ اسی حالت میں انھیں غسل کی ضرورت پیش آگئی۔ ان صاحب نے اپنے ساتھیوں سے مسئلہ دریافت کیا کہ آیا وہ تیمم کر سکتے ہیں یا نہیں؟ ساتھیوں (میں سے کسی) نے کہا ”کہ تم تو پانی کے استعمال پر قادر ہو، اس لیے نہایت خیال میں تیمم جائز نہیں“ اس پر ان صاحب نے غسل کر لیا جس کے نتیجہ میں وہ وفات پا گئے۔ اس کے بعد جب ہم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور پہنچے اور یہ واقعہ ذکر کیا تو آپؐ نے فرمایا اللہ انھیں بخیر سمجھے، جنھوں نے اس کو جانے سے مروا دیا۔ انھیں معلوم نہیں تھا تو دریافت کر لیتے جہات کا وہ علاج دوسرے سے دریافت کر کے علم حاصل کر لینا ہی ہے شخص مذکورؓ نے یہ تیمم کافی تھا اور یہ کافی تھا کہ زخم پر وہ پٹا باندھ لیتے۔“

چنانچہ امور شرعیہ میں صحابہؓ کے زمانے سے لے کر آج تک بلا انقطاع، تعلید یعنی حسن ظن کی بنا پر دوسرے کی بات بلا دلیل مان لیتا اور صحیح سمجھ کر اس پر عمل کرنا جاری ہے، جن کے ذکر سے صحیح احادیث کی کتابیں بھی خالی نہیں ہیں۔ حدیث کی سب سے زیادہ صحیح اور مستند کتاب جسے ”صحیح الکتاب بعد کتاب اللہ“ بجا طور پر کہا جاتا ہے، یعنی امام بخاری کی، الجامع الصحیح میں متعدد مواقع پر صحابہؓ تابعین اور تبع تابعین کے مجرد اقوال سے استدلال کیا گیا ہے، جس کا مطلب بجز اس کے کچھ نہیں ہو سکتا کہ یہ حضرات اس کے اہل ہیں کہ ان کی باتیں بلا دلیل بھی قبول کی جاسکتی ہیں۔ تطویل سے بچنے کے لیے یہاں امام بخاری کی صحیح سے صرف ایک موقع کا حوالہ دینے پر اکتفا کیا جاتا ہے ”کتاب الوضوء“ میں امام بخاری فرماتے ہیں:

قال جابر بن عبد الله اذا ضحك في
الصلوة اعاد الصلوة ولم يعد
الوضوء. وقال الحسن ان اخذ من
شعرة واطفأها او خلع خفيه فلا
وضوء عليه وقال ابو هريرة لا وضوء
الا من حدث .. . وقال طاؤس
ومحمد بن علي وعطاء واهل الحجاز
ليس في الدم وضوء. وعصم ابن عمر
لبشرة فخرج منها دم فلم يتوضأ وبزق
ابن ابي اوفى ادما فمضى في صلاته.
وقال ابن عمر والحسن في من احتجم ليس
عليه الا غسل معاجمه له

حضرت جابر بن عبد اللہ نے فرمایا: جب نماز میں ہنسی آجائے تو نماز
کو دم کرنا چاہیے وضو کی ضرورت نہیں۔ حسن نے کہا: اگر کوئی
اپنے بال توڑ لے یا ناخن کٹوائے یا اپنے موزے اتار لے تو
اس پر محض اس عمل کی وجہ سے وضو لازم نہیں ہے۔ ابو ہریرہ
نے فرمایا وضو صرف اس شخص پر واجب ہوتا ہے جس سے حدث
واقع ہوا ہو اور طاؤس و محمد بن علی و عطاء اور اہل حجاز نے
فرمایا: خون نکلنے پر وضو نہیں۔ ابن عمر نے اپنے جسم کے کسی
دانے کو دبا کر نچوڑ دیا اس سے خون نکلا لیکن وضو نہیں کیا،
ابن ابی اوفی نے خون تھوک اور نماز جاری رکھی۔ ابن عمر
اور حسن کا قول ہے: پچھنا لگوانے والے پر بس اتنا
لازم ہے کہ وہ پچھنا زدہ مقامات کو دھو لے۔

یہاں اس سے بحث نہیں (اور نہ یہ بات ہمارے موضوع سے ہی متعلق ہے) کہ مختلف اقوال
کی موجودگی میں وجہ ترجیح کیا ہوگی اور کس قول پر عمل کیا جائے گا؟ بتانا یہ ہے کہ علما کے قول کو
بلا دلیل جانے قابل استناد سمجھا گیا۔ یہاں سے یہ ضرورت بھی سامنے آتی ہے کہ پراگندگی فکر و
عمل سے بچنے کے لیے کسی ایک عالم، کہ جس کے علم و فہم اور دیانت و امانت، نیز اصابت رائے کا
بارہم تجربہ ہو چکا ہو اور جو پیش آمدہ تمام یا اکثر مسائل اور ضرورتوں کا شرعی حل بتا سکتا ہو، کو
منتخب کر لیا جائے اور اسی کی بتائی ہوئی راہ پر چلنے کی کوشش کی جائے، اسی ضرورت نے تقلید
شخصی کی اہمیت کا احساس پیدا کیا اور پھر مختلف عوامل کی وجہ سے، رفتہ رفتہ اسی کا رواج ہو گیا اس
طرز کے حسن و قبح یا صحت و عدم صحت سے بحث کرنا اس وقت نہ مقصود ہے، نہ موضوع کے لیے
ناگزیر۔

تقلید: مثبت و منفی پہلو

لیکن اتنی بات کہہ دینا شاید غیر مناسب نہ ہوگا کہ عملاً ہوتا بھی رہا ہے۔ صحابہ و تابعین کے زمانے سے لے کر آج تک کہ ایک علاقے میں عموماً ایک (یا دو) عالم کا انتخاب کر کے ان کے فتاویٰ اور اقوال پر عمل کیا گیا اور انہیں گویا سند (اتحارٹی) تسلیم کیا گیا جیسا کہ حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ بھی "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف" وغیرہ میں رقم طراز ہیں:

فَعِنْدَ ذَلِكَ صَارَ لِكُلِّ عَالَمٍ مِنْ عُلَمَاءِ التَّابِعِينَ
مَذْهَبٌ عَلَى حَيَالِهِ فَانْتَصَبَ فِي كُلِّ بَلَدٍ إِمَامٌ
مِثْلَ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ
بْنِ عُمَرَ فِي الْمَدِينَةِ وَ بَعْدَهَا الزَّهْرِيُّ وَ الْقَاضِي
يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ وَ رُبَيْعَةُ بْنُ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ
فِيهَا وَ عَطَاءُ بْنُ أَبِي رِبَاحٍ بَنِيَّةً وَ إِبْرَاهِيمُ
التَّمِيمِيُّ، وَ الشَّعْبِيُّ بِكُوفَةٍ وَ الْحَسَنُ الْبَغْدَادِيُّ
بِالْبَصْرَةِ وَ طَاوُسُ بْنُ كَيْسَانَ بِالْيَمَنِ وَ
مُكْحَلُ بْنُ الْتَمَامِ فَاطْمَاءُ اللَّهِ الْكِبَادُ إِلَى
عُلُومِهِمْ الْحَنَبِيَّةِ

انہیں حالات میں علما تابعین میں سے ہر ایک عالم کا اپنا ایک الگ مسلک اپنے انداز کا بن گیا۔ اور ہر شہر کا اپنا ایک امام بن گیا۔ مثلاً سعید بن مسیب اور سالم بن عبد اللہ بن عمر مدینہ میں جن کے بعد وہیں زہری اور قاضی یحیی بن سعید اور ربیعہ بن ابی عبد الرحمن بھی امامت کے منصب پر فائز ہو گئے۔ مکہ میں عطاء بن رباح کو نے میں ابراہیم نخعی اور شعبی، بصرے میں حسن بصری، یمن میں طاووس بن کیسان اور شام میں مکحول امامت کے منصب پر فائز رہ کر تشکیلات علم و دین کی سیرابی کا سامان فراہم کرتے رہے۔

مجھے کہنے دیجیے کہ ایسے علما کی اس مرکزی حیثیت کے قیام نے امت کو سب سے بڑا فائدہ پہنچایا کہ بہت سے فتنوں کے دروازے بند ہو گئے اور ایک دوسرا بڑا فائدہ یہ ہوا کہ کم سے کم ان علاقوں کے اکثر عوام اختلاف آرا اور پراگندہ ذہن کی وجہ سے جس ابتلا کا شکار ہوتے، اس سے بچ گئے۔ نیز یہ ہوا کہ عقیدے کی حفاظت کے ساتھ مطلوبہ اعمال میں بھی استقامت آسان ہو گئی۔ یہ اور ان کے علاوہ دیگر بہت سے مصالح کے حصول اور مفاسد سے مامون رہنے کی غرض سے بیشتر، بلکہ تمام تر علما و کبار نے استنباط و استخراج کی صلاحیت نہ رکھنے والے افراد کے لیے کسی اہل کی تقلید

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

کو ضروری قرار دیا، مثلاً علامہ بغوی، جن کا طویل کلام اوپر ذکر ہو چکا ہے، فرماتے ہیں:

” جس شخص میں یہ شرائط مجتمع نہ ہوں اس پر لازم ہے کہ وہ نوپیش آمدہ

مسائل میں تقلید اختیار کر لے۔“ (عقد الجدید ص ۸)

پھر کچھ زمانے کے بعد، بہت سے معلوم و معروف مصالح اور تقاضوں کی بنا پر ائمہ اربعہ کی تقلید میں انحصار کو مناسب، بلکہ بعض حالات میں ضروری قرار دینے ہی میں حکمائے اُمت کو اُمت کی خیر نظر آنے لگی، چنانچہ حکیم الاسلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ بھی اپنی شہرہ آفاق کتاب ”حجۃ اللہ“ میں نہایت زور و قوت کے ساتھ اس کی افادیت کا اعتراف کرتے نظر آتے ہیں، فرماتے ہیں:

ومما یناسب هذا المقام التنبیه علی مسائل ضلت فی بوادیمها الاضھام وزلت قدما وطففت الاقلام منها ان هذا المذاهب الاربعہ الملائکۃ المحرورۃ قد اجتمعت الامۃ او من یعتد بہ منها علی جواز تقلیدها یومنا هذا و فی ذلک من المصالح ما لا یخفی لا سیما فی هذه الايام التي قصرت فیہا الھم حبا و اشربت النفوس السھوی و اعجب کل ذی رأی برأیہ (حجۃ اللہ ص ۱۵)

اس موقع پر کچھ ایسی باتوں کی طرف توجہ دلانا مناسب معلوم ہوتا ہے، جن کا تعلق ان مسائل سے ہے جن میں غور و فکر کی بے راہ روی، پائے ثبات کی لغزش اور قلم کی جسارت کی روایات وابستہ رہی ہیں۔ ایک مسئلہ منجملہ ان مسائل کے یہ ہے کہ یہ چاروں مسالک جو باقاعدہ طور پر مدون اور موجود ہیں ان کی تقلید جائز ہے۔ اس بات پر پوری اُمت، یا اُمت کا بڑا طبقہ آج بھی متفق ہے، اسی میں عافیت اور قاہر و باہر سلامتی ہے، خصوصاً اس زمانے میں جب کہ ہمیں نہایت ہی درماندہ ہو چکی ہیں اور نفوس اندہ ہوا ہوں جاگزین ہو گئے، اور شخص جو ذرا بھی شدہ بدعت، من مانی نرمانی پسند کرے؟

یہاں شاہ صاحب اتنے ہی پر اکتفا نہیں فرماتے، بلکہ تقلید کو حرام کہنے والوں کے کلام کی توجیہ بلکہ ایک طرح سے ان کی تردید کرتے ہیں اور اپنی دوسری کتاب ”عقد الجدید“ (ص ۳) میں تو اسے ”فساد کبیر“ کہتے ہیں۔

اس کے بعد موصوف نے اپنے دعوے کو متعدد وجوہ سے ثابت اور بیان کیا ہے۔ پورا بیان مطالعہ کے لائق ہے (حویل ہونے کے خوف سے یہاں سب نقل نہیں کیا جاسکا) اسی کتاب میں

تقلید: مثبت و منفی پہلو

آگے چل کر تقلید کی ایک قسم کو "واجب" قرار دیتے ہیں (ایضاً ص ۸۳)

بائیں ہمہ اس کا بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جس طرح دیگر بہت سی مفید چیزوں میں کچھ مضر پہلو بھی نکل آتے ہیں، اسی طرح اس میں بھی نظر آسکتے ہیں۔ مثلاً تقلید کے بارے میں غلو، اور حد اعتدال سے تجاوز کی مثالیں اور ان پر دلالت کرنے والے واقعات رونما ہوئے جن کی وجہ سے متعدد علما، تقلید کو ناپسندیدہ بلکہ ناجائز قرار دینے پر مصر ہو گئے۔ بلکہ تقلید کے مخلص حامیوں کو بھی ان پہلوؤں پر تنقید کرنا پڑی۔ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ای پہلو پر ایسی تنقیدیں کیں، جن سے بہت سے لوگوں کو گمان ہونے لگا کہ شاہ صاحب نفس تقلید ہی کے مخالف ہیں، حالانکہ ان کے پورے کلام کا جائزہ لینے والوں پر یہ امر غنی نہیں رہا چاہیے کہ موصوف نفس تقلید کے مخالف نہیں، بلکہ اس میں غلو اور حد سے تجاوز کرنے والوں پر تنقید فرماتے ہیں۔ جس کا حق ہر ایک مصلح اور خیر خواہ کو علنا ہی چاہیے۔ تقلید کا ایک "تاریک" پہلو یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ اس سے احساس کمتری پیدا ہوا اور آزادی فکر و خیال متاثر ہوئی۔ نیز ذہنی بالیدگی اور نشوونما کے عمل میں فتور آیا۔ لیکن راقم سطور، جہاں تک سمجھ سکتا ہے، اس کے تجزیے کے مطابق دراصل "تقلید" میں غیریت سمجھنے اور اس پر اصرار کرنے کا سبب ہی یہ ہوا کہ فکری و علمی بلندی کا فقدان اور تحقیق و تلاش میں شرف نگاہی کا قصور پہلے رونما ہو چکا تھا، اس کے بعد تقلید پر اصرار ہوا اگرچہ تنقید کرنے والے ترتیب کو معکوس سمجھتے ہیں، جیسا کہ اوپر شاہ صاحب کے کلام میں بھی گزرا۔

"لا سیما فی ہذا الایام التي قصرت فیہا العلم جدا۔" (خاص طور سے اس زمانے میں تقلید کی اہمیت اور زیادہ ہے جب کہ ہمیں بُری طرح در ماندہ ہو چکی ہیں) مزید برآں یہ کہ، معلوم اور نامعلوم اسباب کی بنا پر، قدرتی طور پر بھی بعض وہ صلاحیتیں مفقود ہوتی چلی گئیں جو اجتہاد کے لیے ناگزیر تھیں۔ مثلاً قوت حفظ، کہ اُس زمانے کے واقعات آج افسانہ معلوم ہوتے ہیں۔

بہر حال اس ضرورت سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا (اور خدا کا شکر ہے علما نے اپنے اس فرض منصبی سے کبھی گریز نہیں کیا) کہ ائمہ اربعہ اور ان کے متبعین سابقین کے بیش قیمت ذخیرہ کی افادیت اور اہمیت کے اعتراف، بلکہ ممکن حد تک اس سے فائدہ اٹھانے کے ساتھ

اپنی تمام صلاحیتوں سے کام لے کر آج کے علماء انفرادی طریقے پر نہیں، بلکہ اجتماعی طور پر اپنے زمانے کے مسائل اور تقاضوں کا شرعی حل دریافت کرنے میں کسی زمانے کے علماء سے پیچھے نہ رہیں، ورنہ ان کی یہ کوتاہی ناقابل تلافی و معافی جرم ٹھہرائی جانے کی مستحق ہوگی۔ اس کے ساتھ یہ حقیقت بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ عصر حاضر کی ترقیوں اور ٹیکنالوجی کے محیر العقول کارناموں نے جو بہت سے نئے فقہی سوالات کھڑے کر دیے ہیں، انہیں حل کرنے کے لیے پہلے سے بھی زیادہ ژرف نگاہی اور دقت نظری، نیز جدید معلومات کی فراہمی کی ضرورت ہوگی، اور یہ آخری شرط، عصری علوم کے ماہروں کے تعاون کے بغیر پوری نہیں ہو سکتی۔ لہذا ان مسلم ماہرین پر بھی ایک طرح کی ذمے داری عائد ہوتی ہے کہ وہ اپنی معلومات سے علماء شریعت کو باخبر کر کے مسائل کے حل کرنے میں ان کی مدد کریں اور اس ضروری کام میں انہیں اپنا تعاون دے کر ملت کو راہ صواب دکھانے میں شریک ہوں۔

خدا کرے یہ آواز صدا بھرا نہ ثابت ہو اور ملت کے یہ دونوں بازو، اسے اوج ثریا تک لے جانے کا ذریعہ بنیں۔ وماذا لک علی اللہ بعزیز۔

محمد اقبال انصاری

اجماع - شریعت اسلامی کا تیسرا اہم ماخذ

اصولیین یعنی شریعت اسلامی کے ماہرین، اصول فقہ اسلامی کا شمار کرنے وقت اس کی ابتدا قرآن مجید سے کرتے ہیں؛ اس لیے کہ وہ نہ صرف شرعاً ہر جہت و اعتبار سے اصل مطلق اور شریعت اسلامی کا سرچشمہ ہے بلکہ وجود میں آنے کی حیثیت سے بھی وہ اولین اصول ہے۔ اُس کے بعد حدیث شریف کا ذکر کرتے ہیں اس لیے کہ اُس کی اصل قرآن مجید ہے اور اُس سے اس کا حجت و دلیل (ماخذ شرعی) بننا ثابت ہے۔ نیز یہ کہ وہ وجود میں بھی مجید سے موخر ہے۔ ان دونوں اصولوں کے بعد اجماع کا نمبر آتا ہے کیونکہ اس کی ”موجہیت“ (ماخذ شرعی بننے کی صلاحیت) ان دونوں پر موقوف ہے اور جیسا کہ جمال الدین اُسوی (۱۳۰۵ - ۱۳۷۰) نے نہایت السؤل (شرح منہاج الوصول للبیضاوی) (۱۲۸۶) میں کہا ہے ”در حقیقت اجماع، قرآن و حدیث ہی کی ایک فرع ہے۔“

لغوی اعتبار سے اجماع کے دو معانی ہوتے ہیں :-

- ۱۔ کسی کام کا پختہ ارادہ کر لینا۔ قرآن مجید میں ہے فاجمعوا امرکم (سورہ ۱۱، آیت ۱) اپنا ارادہ پختہ کر لو، اپنی نیت پکی کر لو۔ حدیث میں ہے لا میام لمن لا یجمع الصوم من اللیل جو شخص رات ہی سے پختہ ارادہ نہیں کر لیتا اس کا روزہ نہیں ہوتا۔ اسی طرح جب اجمع فلان علی کذا بولتے ہیں تو یہی مطلب ہوتا ہے کہ اُس نے پختہ ارادہ کر لیا ہے۔ قرآن مجید میں یہ لفظ زیادہ تر اسی معنی میں آیا ہے۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

۲۔ کسی بات پر اتفاق رائے کر لینا۔ قرآن مجید میں ہے **واجمعوا ان يجعلوا فی غیابہ** (الحج ۱۵:۱۲) اور **برادران یوسف انھیں** (حضرت یوسفؑ کو) اندھیرے کنوئیں میں ڈالنے پر متفق ہو گئے۔ اور اسی طرح جب **اجمع القوم علی کذا** بولتے ہیں تو اُس کے یہی معنی ہوتے ہیں کہ لوگوں نے فلاں بات پر اتفاق کر لیا ہے۔

دونوں معنوں میں فرق صرف یہ ہے کہ پہلے معنی کے اعتبار سے اس کا اطلاق ایک آدمی پر بھی ہو سکتا ہے البتہ دوسرے معنی کے اعتبار سے دو سے کم آدمیوں پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

اجماع کی اصطلاحی تعریف میں اصولیین اُسی قدر مختلف ہیں جس قدر اجماع سے متعلق مسائل اُس کے ارکان و شروط اور اُس کے احکام میں۔ عام طور پر ایک زمانے کے عام فقہائے مجتہدین کے کسی شرعی حکم پر اتفاق کر لینے کو اجماع کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے اجماع کی شرط اول اتفاق عام فقہائے مجتہدین ہے۔ غیر مجتہدین کا اتفاق اجماع نہ ہوگا۔ بعض اصولیین نے مجتہدین کی جگہ علمائے اُمت، ارباب حل و عقد یا پھر اہل رائے و اجتہاد رکھا ہے۔

ان تعریفات کی بنا پر عوام اس زمرہ سے نکل جائیں گے اس لیے کہ وہ اس درجے سے فروتر ہوتے ہیں البتہ سیف الدین آمدی (۱۱۵۶-۱۲۳۳) اور کچھ دوسرے اصولیین کی رائے میں اُمت مسلمہ کے اتفاق کا نام اجماع ہے اس لیے اگر عوام اتفاق نہ کریں تو اجماع نہ ہو سکے گا۔ بعض اصولیین کہتے ہیں کہ اجماع جس طرح امور شرعیہ میں مجتہدین کی جگہ اسی طرح امور عرفیہ و عقلیہ میں بھی جیسے کہ محدثوں کا (۱۲۵۸-۱۸۳۶) وغیرہ کی رائے ہے۔ اس بنا پر اجماع کی تعریف میں امور شرعیہ کی قید درست نہ ہوگی بلکہ اُس کی جگہ کسی بھی امر پر کرنا ہوگا۔

سنت نبوی کے بعد اجماع کو ماخذ شریعت قرار دینے کی وجہ قرآن مجید کی متعدد آیات و احادیث ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ ایسا ممکن نہیں ہے کہ امت کے اہل علم و فضل، سب کے سب کسی ایسے امر پر اتفاق رائے کر لیں جس کے لیے ان کے پاس کوئی دلیل شرعی نہ ہو۔ اس لیے اُن کے اتفاق رائے کا اعتبار و لحاظ کرنا چاہیے۔

اجماع - خیریت اسلامی کا تیسرا اہم ماخذ

قرآن مجید میں ہے:-

ہم نے آج تمہارے دین کو تمہارے لیے مکمل کر دیا۔
اس طرح ہم نے تم کو نہایت معتدل (وسط اُمت)
بنایا تاکہ تم تمام انسانوں کے لیے سچائی کی شہادت
دینے والے بنو۔

۱۔ الیوم اکملت لکم دینکم (۳:۵)
۲۔ وکذا الک جعلناکم امة وسطاً
لتکونوا شہداء علی الناس
(۱۲۳:۲)

اور جو شخص ہدایت ظاہر ہونے کے بعد بھی رسول کی
مخالفت کرے گا اور مومنوں کی راہ چھوڑ کر دوسروں
کی راہ چلے گا تو ہم بھی اُس کو اس طرف لے جائیں گے
جس کا اس نے رُخ کیا اور اُسے دوزخ میں لے جا کر
ڈال دیں گے۔

۳۔ ومن یشاقق الرسول من بعد
ما تبین له الہدی ویتبع
غیر سبیل المؤمنین اولہ
ما تولیٰ ونصلہ جہنم۔

(۱۱۵:۲)

اے مومنو! اللہ کی اطاعت کرو اور اُس کے رسول کی
اور اُن لوگوں کی جو تم میں ادلی الامر ہیں۔
سب مل جل کر اللہ کی رسی کو مضبوط پکڑو اور جدا جدا
نہ ہو جاؤ۔

۴۔ یا ایہا الذین آمنوا اطیعوا اللہ و
اطیعوا الرسول واولی الامر منکم (۵۹:۴)
۵۔ واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا
تفرقوا (۱۰۳:۳)

ان کے علاوہ بھی کچھ آیات ہیں جن سے فقہانے اجماع ثابت کیا ہے مثلاً وشارعہم
فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی اللہ (۱۵۹:۳) جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا ہے
کہ آپ معاملات میں لوگوں سے مشورہ کیجیے اور پھر جب کسی بات کا پختہ فیصلہ کر لیں تو
اللہ پر بھروسہ کیجیے، اس آیت کے سیاق و سباق اور انداز بیان سے اجماع کی اصلیت پر
روشنی پڑتی ہے نیز دَاہِم شوریٰ بینہم (۲۸:۴۲) (ایمان والوں کے معاملات باہمی مشورے سے
ہوتے ہیں، میں بھی اسی طرف اشارہ ملتا ہے۔

آیات قرآنی کے علاوہ متعدد احادیث سے بھی اجماع کا ثبوت ملتا ہے اِنَّ اللہ
لا یجیع امتی علی ضلالۃ (ترمذی: فتن) (اللہ تعالیٰ میری امت کو کسی گمراہی پر جمع نہیں کرے گا) یا پھر
ان امتی لا یجمع علی الضلالۃ (ابن ماجہ، کتاب الفتن) میری امت گمراہی پر متفق نہ ہوگی یا پھر حضرت

عبداللہ بن مسعودؓ (م ۶۵۲) کی حدیث فمادای المسلمون حسناً فمعو عند اللہ حسن (ابن منیل: حدیث ۳۶۰۰) جس چیز کو مسلمان بحیثیت مجموعی اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ (م ۶۴۴) کی مقام جاہلیہ والی حدیث ہے جس میں ہے کہ "فمن سوا ان یسکن بمحوحة الجنة فلیزم الجماعة فان الشیطان مع الفذ وهو من الاثنين" (بعد ترمذی: متن) جو شخص وسط جنت میں رہنا چاہتا ہے وہ جماعت کو لازم سمجھے اس لیے کہ شیطان تنہا انسان پر تو قابو پالیتا ہے مگر دو افراد سے دور دور رہتا ہے۔ نیز علیکم بالسواد الاعظم (ابن ماجہ: متن) (سواد اعظم کا سخت خیال رکھو) ید اللہ علی الجماعة (ترمذی: متن) (جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہے) اور من شد شد الی النار (ترمذی: متن) (جو جماعت سے علاحدہ ہوا وہ دوزخ میں جائے گا) یہ اور اس قسم کی متعدد احادیث اجماع کے ثبوت میں پیش کی جاسکتی ہیں۔

ان احادیث کے ساتھ اگر ان آیات کو بھی ملا لیا جائے جن میں اجتماعیت کی تاکید اور افتراق سے بچنے کی ہدایت ہے تو ان سے یہ واضح ہو جائے گا کہ اثبات حکم کے لیے اجماع بھی ایک اہم شرعی ماخذ ہے۔ اس بنا پر عام علما کا اس پر اتفاق ہے کہ اجماع حجت شرعی ہے اور ہر مسلمان پر اس کے مطابق عمل کرنا واجب ہے۔ البتہ جیسا کہ امام فخر الاسلام بزدوی (۱۰۸۹-۱۱۰۰) نے لکھا ہے کچھ اہل ہوا اجماع کو حجت تسلیم نہیں کرتے یا بالفاظ دیگر ان کے نزدیک اجماع مطلق حجت نہیں ہے۔ امام فخر الدین رازی (۱۱۴۹-۱۲۱۰) اور سیف الدین آمدی (۱۱۵۹-۱۲۳۳) کے نزدیک اجماع صرف ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ البتہ ایک جماعت کے نزدیک جو ان دونوں کے مابین رائے رکھتی ہے جس بات پر معتبر لوگوں کا اتفاق ہو جائے وہ حجت قطعی ہے اور جس میں اختلاف پایا جائے وہ اجماع قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے جیسے کہ اجماع سکوتی۔

امام بزدوی اور احناف کی ایک جماعت کے نزدیک اجماع کے قطعی و ظنی حیثیت

سے حسب ذیل مراتب ہیں :-

۱۔ اجماع صحابہؓ یہ کتاب اللہ اور خبر متواتر کے مانند ہے۔

۲۔ اجماع تابعین۔ یہ خبر مشہور کی طرح ہے۔

اجماع۔ شریعت اسلامی کا میسر اہم ماخذ

۳۔ وہ اجماع جس میں پہلے دور میں اختلاف رہا ہو، یہ خبر واحد کے مشابہ ہے۔ ایسی بدیہی دینی معلومات کے بارے میں اجماع جنہیں عوام و خواص بلا شک و شبہ قبول کرتے ہیں اور جو نتیجہ ضروریات زندگی بن چکی ہیں جیسے روزہ و نماز کا وجوب یا شراب و بدکاری کی حرمت وغیرہ تو ان کا منکر قطعاً کافر ہے۔ اس لیے کہ اس سے تکذیب نبوت لازم آتی ہے۔ ایسے ہی وہ اجماع جو منصوص علیہ اور مشہور ہو اُس کا منکر بھی، بردایت صحیحہ، کافر ہے البتہ، اس احتمال کی بنا پر کہ یہ اجماع اس پر ظاہر نہ ہوا ہو، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اُس کا منکر کافر نہ ہوگا۔ مشہور اور غیر منصوص اجماع کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اُس کا منکر اُس کے مشہور ہونے کی بنا پر کافر قرار دیا جائے گا اور یہ بھی کہ اجماع کے اُس پر خفی و پوشیدہ ہونے کے امکان کے باعث وہ کافر نہ ہوگا۔ لیکن اجماع خفی، جسے صرف خواص جانتے ہیں جیسے وقوف مزدلفہ سے قبل جماع سے حج کا فاسد ہو جانا، تو اُس کا منکر کافر نہ ہوگا۔

اجماع کی تین قسمیں ہوتی ہیں:-

- ۱۔ اجماع قولی جو علم امت کے باہمی مشورہ اور زبانی اتفاق رائے سے ثابت ہو۔
- ۲۔ اجماع فعلی جو فقہاء کے بغیر کچھ کہے عمل پیرا ہونے سے ثابت ہو۔
- ۳۔ اجماع سکوتی جب کوئی عالم کسی مسئلہ میں فتویٰ دے اور اُس کے ہم عصر علماء کو اس کا علم ہو جائے مگر وہ سکوت اختیار کریں۔

اول الذکر دو قسموں کو اجماع صریحی بھی کہتے ہیں۔

اجماع قولی کا انعقاد اس وقت ہوتا ہے جب مجتہدین کسی عام جلسے میں یا عمومی اطلاع پا کر کہ کوئی مسئلہ زیر غور ہے معقول مدت کے اندر انفرادی طور پر واضح الفاظ میں ایسی آرا کا اظہار کریں جو باہم متفق ہوں۔ یہ شکل اجماع عزیمت کی ہوگی البتہ اگر ایک یا اُس سے زائد مجتہدین کسی جلسے میں اپنی رائے ظاہر کریں اور دوسرے مجتہدین اس کو سن کر یا اس کی خبر پا کر خاموشی اختیار کریں اور اُس سے اختلاف نہ کریں تو یہ شکل اجماع رخصت کی ہوگی۔

اجماع فعلی کا انعقاد اس وقت ہوتا ہے جب تمام مجتہدین کسی شرعی معاملے میں ایک خاص طرز پر عمل پیرا ہوں یا ان میں سے کچھ ایک خاص طرز عمل اختیار کریں اور باقی دوسرا طرز عمل تو اختیار کریں مگر اس سے اختلاف نہ کریں۔ پہلی شکل اجمال عزیمت کی ہوگی اور دوسری اجماع رخصت کی۔

اُمت کی اکثریت کے نزدیک اجماع قولی اور فعلی دونوں حجت ہیں، اخلاف عام طور پر مالکی اور بعض شافعی فقہاء اجماع عزیمت و رخصت دونوں کو شرعاً جائز اور واجب العمل سمجھتے ہیں۔ اجماع سکوتی کے حجت ہونے میں البتہ اختلاف ہے جس کے خاص مذاہب حسب ذیل ہیں:-

- ۱۔ یہ نہ اجماع ہے اور نہ حجت۔ داؤد ظاہری (۸۱۵-۸۸۳)۔ مرتضیٰ انصاری (۱۸۰۰-۱۸۶۲) اور بروایت قاضی (۱۳۷۷-۱۲۷۸) امام شافعی (۷۶۷-۸۲۰) کی یہی رائے ہے اور یہی پسندیدہ ہے۔
- ۲۔ یہ اجماع بھی ہے اور حجت بھی۔ یہ شوافع کی ایک جماعت اور کچھ اصولیین کی رائے ہے۔
- ۳۔ یہ اجماع نہیں ہے مگر حجت ہے۔ یہ ابوالہثم مغربی (۸۶۱-۹۳۳) کا قول اور امام شافعی کی ایک رائے ہے اور یہی صیرفی (۶۹۲۲ م) اور سیف الدین آمدی (۱۱۵۶-۱۲۳۳) کا مختار مذاہب ہے۔

۴۔ یہ اجماع ہے اگر فتویٰ کی صورت میں ہو حکم کی شکل میں نہ ہو۔ یہ ابن ابی ہریرہ (۹۵۶ م) کی رائے ہے۔

۵۔ یہ اجماع ہے اگر حکم کی صورت میں ہو فتویٰ کی شکل میں نہ ہو۔ یہ ابواسحاق مروزی (۹۰۸-۸۱۸) کی رائے ہے۔

۶۔ اگر یہ ایسے معاملے میں ہو جس کا تدارک ناممکن ہو تو اجماع مقصور ہوگا ورنہ حجت۔ اگر خاموشی اختیار کرنے والے قلیل مقدار میں ہوں تو اجماع ہوگا ورنہ نہیں۔

۷۔ اگر عمر صحابہ میں ہوا ہو تو اجماع ہے ورنہ نہیں۔ اس کی دو شکلیں ہیں، اگر تدارک ممکن نہ ہو تو اجماع ہوا اور اگر تدارک ممکن ہو تو حجت۔

انعقاد اجماع کے بارے میں مسلمہ رائے یہ ہے کہ جس مسئلے کا بھی فیصلہ کیا جائے

اجماع - شریعت اسلامی کا تیسرا اہم ماخذ

اُس سے اُس زمانے کے تمام فقہا متفق رائے ہوں اور یہی اجماع، اجماع قطعی ہوگا۔ لیکن اگر علما کی وہ کثیر جماعت جو کسی تصفیے پر متفق ہے یہ تسلیم کرتی ہے کہ ان کی رائے سے اختلاف رکھنے والے ایسے لوگ ہیں جن میں فقہاء کے شرائط و اوصاف پوری طرح نہیں پائے جاتے تو اس سے اجماع کی قطعیت متاثر نہ ہوگی۔ بعض فقہاء اس سے بھی آگے بڑھ جاتے ہیں۔ اُن کے نزدیک فقہاء کی اکثریت کا فیصلہ اجماع قطعی ہوگا خواہ مخالفین میں فقہاء کے اوصاف پر کوئی بھی اعتراض نہ ہو۔ ابن جریر (۸۳۹-۹۲۳) فخر الدین رازی (۱۱۴۹-۱۲۰۹)۔ ابوالحسن النخاط المعنزی (م ۱۰۵۸) اور بعض معتزلہ اسی کی تائید کرتے ہیں۔ البتہ احناف، شوافع اور مالکیوں کی رائے یہ ہے کہ اگر اختلاف کرنے والے معتد بہ نہ ہوں تو جماعت کثیر کا فیصلہ نہ صرف جائز بلکہ واجب العمل ہوگا اگرچہ وہ بایں معنی قطعی نہ ہوگا کہ اُس کا منکر کافر ہو۔

امامیہ اصول فقہ میں بھی اجماع کو حجت قرار دیا گیا ہے البتہ تفصیلات میں کچھ اختلاف ضرور ہے اور عام طور پر اس سے اتفاق خواص مراد لیا جاتا ہے یعنی ایسے اشخاص کا کسی مسئلے پر اتفاق جن کا قول فتاویٰ شرعیہ میں معتبر سمجھا جاتا ہو۔ علما کا یہ اجماع جمہور امامیہ کے نزدیک مطلقاً حجت ہے اور ادلہ عقلیہ و نقلیہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اس لیے کہ تکلف کا کوئی بھی زمانہ امام معصوم اور محافظ شریعت سے خالی نہیں ہو سکتا جس کی طرف مسائل پیش آمدہ میں رجوع کیا جاسکے پس اگر علمائے اُمت کسی مسئلے پر اتفاق کر لیں تو امام معصوم غیر شعوری طور پر اُن کے زمرے میں داخل سمجھا جائے گا اس لیے کہ وہ امکان خطا و نسیان سے بالاتر ہے۔

چنانچہ اگر متو علما بھی کسی قول پر اتفاق کر لیں لیکن اس میں قول امام معصوم شامل نہ ہو تو وہ حجت نہ ہوگا البتہ اگر قول امام معصوم دو ہی میں حاصل ہو جائے تو وہ حجت ہوگا اس لحاظ سے نہیں کہ دو علما کا اس پر اتفاق ہے بلکہ اس لحاظ سے کہ اس میں قول امام پوشیدہ ہے یعنی اجماع کی حجت اس میں اس اعتبار سے ہے کہ وہ قول امام ہے نہ کہ فی نفسہ اجماع۔ بالفاظ دیگر اجماع کی جمیت اجماع کرنے والوں میں دخول امام

معصوم كى بنا پر ہے۔ بايں معنى كہ ان كے اقوال سے قول معصوم منكشف ہوتا ہے۔ يہ بحث خاص طور پر حسب ذيل تين طريقوں سے ہوتا ہے:-

۱۔ علما كى پورى جماعت كا جب كسى ايك قول پر اتفاق ہوتا ہے تو گویا قول معصوم اُن كے قول ميں شامل ہوتا ہے اس ليے كہ معصوم نہ صرف جماعت علما ہى كا ايك فرد بلكہ اُن كا مرجع ہوتا ہے۔

۲۔ طريقہ شيخ طوسى: شيخ الطائفه ابو جعفر طوسى (۹۹۵-۱۰۶۷) كے نزديك حجت اجماع كى بنياد لطف پر ہے۔ اس كى تفصيل يہ ہے كہ اگر رعيت غير حق پر متفق ہو جائے تو از باب لطف امام پر واجب ہے كہ وہ اُن كو ہدایت كرے يا پھر اُن كے درميان اختلاف پيدا كر دے۔

۳۔ علما ہر دور ميں كسى ايك قول پر اتفاق كرتے چلے آئے ہيں اور يہ بھى يقينى ہے كہ اپنے غير معمولى ورع و تقوى كى بنا پر انھوں نے بغير كسى قوى دليل قوتے صادر نہيں كيے۔ تو يہ يقين كسى ايسى قوى دليل كے وجود كو ثابت كرتا ہے جو ان علما كے قوادى كے ليے

مناسب ہے۔

بیت اجماع كے سلسلے ميں مؤخر الذكر طريقہ ہى غالباً سب سے بہتر ہے بالخصوص دور متاخرين ميں۔ اس ليے كہ پہلے طريقے پر كامل وثوق صرف حضور امام ہى ميں ممكن ہے۔ رہا شيخ طوسى كا طريقہ تو اس ميں فائدہ لطف كى نہ تو كوئى انتہا معلوم كى جاسكتى ہے اور نہ ہى اُس كے حدود كا تعين كيا جاسكتا ہے۔ اب رہا يہ سوال كہ اجماع شرعى كھي وجود پذير ہوا بھى يا نہيں؟ اس سلسلے ميں مناسب يہ ہے كہ اسے مستقلاً مسئلہ نہ بنایا جائے بلكہ اسے گذشتہ مباحث ہى كى ايك فرع تصور كيا جائے اس ليے كہ جو لوگ امكان اجماع كے منكر ہيں وہ يقيناً اجماع بالفعل كے وجود كو بھى تسليم نہيں كرتے ہيں۔ ان ميں كچھ تو ايسے ہيں جو علم اجماع كى نقل و روايت كو متمنع قرار ديتے ہيں اور كچھ نفس اجماع كے ہم تنك پہنچنے كو دشوار ترين بتاتے ہيں۔ ان تمام افراد كے نزديك اجماع كھي پایا ہى نہيں كيا۔ ان كے مقابل جمہور علما كے مذاہب ہيں جو اجماع كو حقيقت واقعى تسليم كر كے اس پر بحث و مباحثہ كرتے ہيں

اجماع - شریعت اسلامی کا میلہ اہم ماخذ

مختلف اور مناسب مقامات پر اس کی مثالیں پیش کرتے رہتے ہیں، مثلاً نماز پنجگانہ، روزہ رمضان، زکوٰۃ و حج کے وجوب پر تمام مسلمان بلا کسی استثناء کے متفق ہیں قطعیت کو ظن پر ہر جگہ اور ہر مکتب فکر میں مقدم رکھا جاتا ہے۔ خلافت راشدہ، حمام کی اجرت اور سور کی چربی کی حرمت وغیرہ اس کی چند مثالیں ہیں۔ اسی طرح قیاس پر مبنی اجماع کی مثال حضرت ابو بکرؓ کا خلافت کے لیے منتخب کیا جانا ہے چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اپنی حیات میں نماز کی امامت کے لیے منتخب فرمایا تھا اس لیے صحابہ نے اس پر یہ قیاس کیا کہ آنحضرتؐ نے جسے امور دین میں امامت یا پیشوائی کے لیے منتخب فرمایا وہ دوسرے امور میں بدرجہ اتم امام و پیشوا بننے کے لیے موزوں ہو گا یا پھر حد قذف پر قیاس کر کے شراب خوری کی سزا انہی دترے مقرر کی گئی۔

الغرض اجماع ایک اہم شرعی ماخذ ہے جو موجودہ دور میں پیش آنے والے مسائل کے لیے حکم شرعی معلوم کرنے میں اب بھی وہی رول ادا کر سکتا ہے جو اُس نے ماضی میں ادا کیا ہے اور جو اب بھی تاریخ فقہ اسلامی کا ایک اہم ذریعہ باب ہے۔ اس اہم شرعی ماخذ میں مستقبل کے لیے جو بڑے امکانات مضمر ہیں وہ اہل دین و دانش سے پوشیدہ نہیں ہیں۔ اگر اسے صحیح اور منظم طور پر استعمال کیا جائے اور پھر تحلیل و تحریر کر کے جدید مسائل کا شرعی حل تلاش کیا جائے تو ان دشوار مسائل کا تشفی بخش حل نکل سکتا ہے جو آج ساری دنیا کے مسلمانوں کو درپیش ہیں یا پھر آئندہ پیش آئیں گے۔

حالاتِ حاضرہ کے تقاضوں کے پیش نظر اس سیمینار کا انعقاد کر کے اربابِ جامعہ ملیہ اسلامیہ و کارکنانِ ذاکر حسین ادارہ علوم اسلامیہ نے جس دور اندیشی کا ثبوت دیا ہے اور جن ملی مسائل کی طرف خصوصی توجہ دلائی ہے مجھے اُن کی اہمیت کا دل سے اعتراف ہے مگر منتظرانِ سیمینار مجھے میری اس تلخ نوائی پر معاف فرمائیں اگر میں نہایت صفائی کے ساتھ یہ عرض کروں کہ یہ سیمینار ہو، قاہرہ کی مجمع البحوث الاسلامیہ، ریاض کی مؤتمر الفقہ الاسلامی یا ان جیسی اور کانفرنسیں، یہ سب امت مسلمہ کے دل محزون کو تسکین دینے اور اُس کے

فکراسلامی کی تشکیل جدید

درد کا درماں کرنے میں قاصر و ناکام رہیں گی اگر اُن کا دائرہ کار نشستہ گفتہ شنیدند برخواستہ تک ہی محدود رہے یا پھر کمیٹیاں بنا کر ختم ہو جائے جو عام طور پر کام میٹیاں ثابت ہوتی ہیں۔

میں اپنے ہم نام کی ہمنوائی کروں گا، اگر نہایت ادب و احترام کے ساتھ آپ سب کے سامنے یہ عرض کرنے کی جسارت کروں کہ ماضی کے نامساعد حالات اور حوصلہ شکن تجربات کے باوجود میں اب بھی اجماع کی وکشت ویراں سے ناامید نہیں ہوں۔ ضرورت صرف اس کی ہے کہ اس کی مٹی کو ذرا نم کر کے بڑی زر خیز بنایا جائے اور یہ اُسی وقت ممکن ہے جب مالک اسلامیہ کے باہمی اشتراک و تعاون سے ایک فقہی اکادمی قائم کی جائے جس کا ایک مستقل مستقر اور متقین دائرہ کار ہو جو شرع اسلامی کی روشنی میں جدید مسائل کا تجزیہ کرے اخبارات و رسائل اور دیگر جدید وسائل کے ذریعے اُن کی نشر و اشاعت کرے اور پھر اہل دین و دانش ارباب عل و عقد اور اہل رائے و اجتہاد کو یکجا کر کے انھیں دعوت فکر دے اور جب یہ حضرات کسی ایک یا چند مسائل پر متفق ہو جائیں تو پھر یہ حقیقی اجماع ہو گا اور اُس کی وہی صورت ہو گی جو فقہاء کے نزدیک اجماع منصوص علیہ کی ہے تمام مسلمانوں پر اُس کے مطابق عمل کرنا واجب ہو گا۔ اور اُسی سے اُمت مسلمہ کی شیرازہ بندی ہو سکے گی۔ لیکن اگر کسی وجہ سے اس کام کا اس اعلیٰ پیمانے پر آغاز ممکن نہ ہو سکے تو ایک محدود پیمانے پر بھی اس کی ابتدا کر کے اجماع کی غیر معمولی صلاحیتوں کو بروئے کار لایا جاسکتا ہے اور مجھے یقین کامل ہے کہ اگر عزم مصمم اور عمل پیہم کا جذبہ کار فرما رہے گا تو انشاء اللہ اس کے نتائج خوش آئند و دور رس ہوں گے۔

سید صباح الدین عبدالرحمان **جدید فکر اسلامی کی تشکیل میں تصوف کا حصہ** (موجودہ ہندستان کے مخصوص حالات میں)

تصوف کیا ہے؟

اگر تصوف کو کھلے دل سے سمجھنے کی کوشش کی جائے تو پھر کسی کو شک و شبہ نہیں ہو سکتا ہے کہ اس کے ذریعے ہر زمانے میں اسلامی طرز فکر کی تشکیل ہوئی ہے اور آج بھی یہ اسلامی طرز فکر کو متاثر کر سکتا ہے۔

اس برصغیر میں تصوف پر فارسی میں سب سے پہلی کتاب حضرت ابوالحسن علی ہجویری کی کشف المحجوب ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ صوفی وہ ہے جس کا دل کدورت سے پاک اور صاف ہو۔ تصوف باب تفل سے ہے جس کا خاصہ تکلف ہے۔ یعنی صوفی اپنے نفس پر تکلیف اٹھاتا ہے، اور یہی تصوف کے اصل معنی ہیں شیخ ہجویری نے مشائخ کبار کے اقوال نقل کر کے تصوف کی مزید وضاحت کی ہے۔ مثلاً حضرت نوریؒ فرماتے ہیں کہ تصوف تمام حظوظ نفسانی کو ترک کرنے کا نام ہے، اور صوفی وہ لوگ ہیں جن کا ذکر خیریت کی کدورت سے آزاد ہو گیا ہو، اور نفسانی آفتوں سے صاف ہو کر اخلاص سے مل گیا ہو۔ یہاں تک کہ غیر خدا سے بری ہو کر وہ صف اول میں پہنچ جاتے ہیں۔ حضرت عسکریؒ کا قول ہے کہ تصوف دل کی صفائی اور کدورت کی مخالفت کا نام ہے۔

کدورت سے دل کے پاک اور صاف ہونے، نفس پر تکلیف اٹھانے، حظوظ

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

نفسانی کے ترک کرنے، نفسانی آفتوں سے صاف ہو جانے، دل کی گدورت کی مخالفت کرنے کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ دل کی تطہیر ہو معنی قلب کا تزکیہ اور تصفیہ ہو۔ جس کے بعد جہات و کائنات کے خالق کے انوار و تجلیات سامنے آتے ہیں۔ اور زندگی کے پنہاں رموز و نکات بھی عیاں ہوتے جاتے ہیں۔

یہ تطہیر کیسے ہوتی ہے۔ یہ توبہ، صدق، ایمان، تقویٰ، مجاہدہ، ریاضتِ نفس، عجز و انکسار، صبر، شکر، تحمل، قناعت، محبت، عفت وغیرہ جیسے بشری محاسن کے ذریعے ہوتی ہے۔ جس کے بعد صوری اخلاق خود بخود سنور جاتے ہیں۔ جب انسان کے اس اخلاق کی تکمیل ہو جاتی ہے تو وہ روحانی مدارج طے کر کے خداوند تعالیٰ کی ذات و صفات کے نور سے منور ہو سکتا ہے۔ جس کے بعد اس کو کشفِ نظری حاصل ہوتا ہے۔ یعنی وہ معقولات کے اسرار و رموز سے واقف ہوتا ہے۔ اس سے گزر کر اس کو کشفِ دلی یا کشفِ شہودی حاصل ہوتا ہے، جس میں وہ مختلف قسم کے انوار الہی دیکھا کرتا ہے۔ اس سے گزر کر اس کو کشفِ الہامی حاصل ہوتا ہے جس سے وہ تخلیقِ عالم کے اسرار اور اس کی ہر چیز کے وجود کی حکمت سے واقف ہو جاتا ہے۔ اس کی نظروں سے زمان و مکان کا حجاب اٹھ جاتا ہے۔ ازل اور ابد کا دائرہ اس کے سامنے ہوتا ہے۔ اس روحانی کشف کے بعد اس کو کشفِ صفاتی حاصل ہوتا ہے، جس میں اس کی روح پر صفاتِ خداوندی کا عکس پڑتا ہے۔ ان کے بعد خداوند تعالیٰ جس صفت کے ساتھ چاہتا ہے اپنی تجلی سے اس کو سرفراز کرتا رہتا ہے۔ اسی لیے تصوف ہر قسم کے صوری، معنوی، فکری، دینی، روحانی اور باطنی اخلاق کو سنوارنے کا ایک بہت ہی موثر ذریعہ سمجھا گیا ہے۔

اس کے بہت سے مدارج ہوتے ہیں جن کو بقول حضرت جنیدؒ وہی طے کر سکتا ہے جس میں سخاوت حضرت ابراہیمؑ کی ہو، رضا حضرت اسمعیلؑ کی ہو، صبر حضرت ایوبؑ کا ہو، غربت حضرت یحییٰؑ کی ہو، لباس حضرت موسیٰؑ کا ہو، سیاحت حضرت عیسیٰؑ کی ہو، اور فقر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ہو۔ حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ نے بھی راہِ سلوک میں چودہ مقامات بنائے ہیں۔ توبہ، عبادت، زہد، رضا، قناعت، مجاہدہ، صدق، شکر،

جدید فکر اسلامی کی تشکیل میں تصوف کا حصہ

استرشاد، اصلاح، اخلاص، معرفت، شکر اور محبت ان میں سے ہر ایک مقام ایک ایک پیغمبر کے ساتھ منسوب ہے۔ یعنی توبہ حضرت آدم، عبادت حضرت ادریس، زہد حضرت عیسیٰ، رضا حضرت ایوب، قناعت حضرت یعقوب، مجاہدہ حضرت یونس، صدق حضرت یوسف، تفکر حضرت شعیب، استرشاد حضرت شیث، اصلاح حضرت داؤد، اخلاص حضرت نوح، معرفت حضرت خضر، شکر حضرت ابراہیم، اور محبت ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساتھ مخصوص ہے۔ یہ مقامات راہ سلوک کے ہر سالک کو حاصل نہیں ہوتے۔ اس لیے حضرت ابوالحسن علی ہجویری کا قول ہے کہ تصوف محض علوم و رسوم کا نام نہیں بلکہ ایک خاص اخلاق کا نام ہے۔ معلوم ہوتا تو تعلیم سے حاصل ہوتا، رسوم ہوتا تو مجاہدہ سے حاصل ہوتا، مگر تعلیم اور مجاہدہ سے حاصل نہیں ہوتا ہے۔ حضرت ہجویری کے قول کے مطابق یہ محض توفیق الہی ہے جس سے سرفراز ہونے والے عارف باللہ کہلاتے ہیں۔

حضرت ہجویری کے خیال کے مطابق اس اخلاق میں کچھ باتیں ایسی ہیں جن کی پابندی ہر سالک کر سکتا ہے۔ مثلاً اس اخلاق کی قسموں میں دو ضروری قسمیں یہ بتائی گئی ہیں (۱) خدا کے احکام کو ریا سے پاک ہو کر پورا کرنا (۲) نفسانی خواہشوں کا اتباع نہ کرنا۔ حضرت ہجویری نے تصوف کی راہ میں جہاں بہت سے آداب بتائے ہیں۔ ان میں یہ بھی ہے کہ وہ ہر حال میں حق کے احکام کا اتباع کرتا ہو۔ بندوں کا بھی حق ادا کرتا ہو۔ اس کا کھانا پینا حلال ہو وہ اسی وقت سوئے جب نیند کا غلبہ ہو۔ خاموش رہے کیوں کہ خاموشی گفتار سے بہتر ہے۔ لیکن گفتار کے ساتھ حق ہو تو وہ خاموشی سے بہتر ہے۔ کسی چیز کی طلب کرے تو خدا سے کرے۔ حضرت ہجویری کی کشف المحجوب میں تصوف کی جو تعلیمات بتائی گئی ہیں وہ ہندستان کے تمام صوفیائے کرام کے لیے مشعل ہدایت بنی رہیں۔ اسی لیے یہ کتاب تصوف کی انجیل اور زبور سمجھی جاتی ہے۔ اگر یہاں پر حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ کے مجموعہ ملفوظات دلیل العارفين کا سہارا لینے کی اجازت دی جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ تصوف میں ان کی بھی تعلیمات یہی تھیں کہ اہل سلوک کے لیے ہر قسم کے صوری و معنوی اخلاق و محاسن کا ہونا ضروری ہے۔ کیوں کہ ان کے نزدیک بمعنی تصوف نہ علم ہے اور نہ رسم بلکہ مشائخ کا ایک خاص اخلاق ہے جو ہر لحاظ سے

فلاحی کی تسلیل جدید

مکمل ہونا چاہیے صوری حیثیت سے اس کے اخلاق کی تکمیل یہ ہے کہ وہ اپنے ہر کردار میں شریعت کا پابند ہو۔ جب اس سے کوئی بات خلاف شریعت سرزد نہیں ہوگی تو وہ دوسرے مقام پر پہنچے گا جس کا نام طریقت ہے۔ اور جب اس میں بھی پورا اترے گا تو حقیقت کا مرتبہ پائے گا۔

چشتیہ سلسلے کے تمام بزرگوں نے ان ہی تعلیمات پر عمل کیا حضرت قطب الدین بختیار کاکی نے شریعت کی پابندی سالک کے لیے لازمی قرار دی ہے۔ فرماتے ہیں کہ سالک سکریا کسی خیال میں ہو اس کا کوئی فعل شریعت کے خلاف نہ ہو۔ وہ خود جب کبھی عالم سکر میں بیہوش ہوتے تو نماز کے وقت ہوش میں آجاتے۔ حضرت فرید الدین گنج شکر نے اپنی تعلیمات کے سلسلے میں سالک کے لیے توبہ کی سات قسمیں بتائی ہیں۔ (۱) توبہ دل یعنی حسد، ریا، لہو و لعب اور تمام نفسانی لذتوں سے صدق دل سے باز آنا (۲) توبہ زبان یعنی ناشائستہ بیہودہ اور ناروا کلمات زبان پر نہ لانا۔ (۳) توبہ چشم یعنی حرام چیز کو نہ دیکھنا، کسی کا عیب اور کسی پر ظلم ہوتے ہوئے بھی نہ دیکھنا۔ (۴) توبہ گوش، ذکر حق کے سوا کوئی اور چیز نہ سنا (۵) توبہ دست، ناروا اور ناجائز چیزوں کو ہاتھ نہ لگانا۔ (۶) توبہ پا، حرام چیزوں کی طرف نہ جانا (۷) توبہ نفس، ماکولات، شہوات اور لذات سے باز آنا۔ حضرت خواجہ نظام الدین اولیا کے یہاں مخلوق خدا سے محبت کرنے کی سخت ہدایت ہے۔ وہ خدا کی کسی مخلوق سے بھی عناد رکھنا طریقت کی خلاف ورزی سمجھتے تھے۔ اپنی عبادت و ریاضت کے استغراق کے باوجود اپنے خالق کی مخلوق کو کسی حال میں نہ بھولتے۔ برابر صائم الدھر رہتے مگر سحر کے وقت مسکینوں، غریبوں اور بھوکوں کی یاد آجاتی تو بے چین ہو کر کچھ بھی نہ کھاتے۔ ان ہی کے خلیفہ حضرت برہان الدین غریب تھے جو اپنے مریدوں اور معتقدوں کو برابر یہ تلقین کرتے کہ وہ لوگوں کو راحت پہنچانے میں کوشاں رہیں۔ اس سلسلے میں فرماتے کہ جس طرح درخت دھوپ میں کھڑا رہتا ہے لیکن دوسروں کو سایہ دیتا ہے، لکڑی خود جلتی ہے لیکن اوروں کو آرام پہنچاتی ہے اسی طرح انسان خود تکلیف اٹھائے اور اپنی تکلیف کا خیال کیے بغیر دوسروں کو فائدہ اور آرام پہنچائے۔ اخلاق صوری کی اس تعلیم کے ساتھ وہ اپنے اسلاف کی طرح یہ بھی تعلیم دیتے رہے کہ

جدید فکر اسلامی کی تشکیل میں تصوف کا حصہ

ہر حال میں اخلاق نبوی اور افعال نبوی کی مطابعت کی جائے، جس کے بعد احوال نبوی کی مطابعت بھی ضروری ہے۔ اسی سے انوار الہی ظاہر ہوتے ہیں۔ اس سلوک ملکوتی کے بعد سالک عالم جبروت میں پہنچ کر صفات خداوندی سے حظ اٹھاتا ہے۔ حضرت نصیر الدین چراغ دہلوی کی بھی یہی تعلیمات رہیں۔ اسی کے ساتھ وہ نفس کی تربیت پر بڑا زور دیتے تھے۔ اور محافظت نفس کے لیے مخالفت نفس کو ضروری قرار دیتے تھے۔ فرمایا کرتے تھے۔

صحت نفس و قوت یک روزہ بہتر از تاج و تخت فیروزہ

حضرت جلال الدین بخاری جہانیاں جہاں گشت کی تعلیم تھی کہ سالک کو ابتدائی منزل میں غصہ، حسد، بخل، عجب، نفاق، شہرت پسندی سے بچنا چاہیے۔ حرام چیزوں سے پرہیز کرنا چاہیے اور کسی سے انتقام لینے کے جذبے کو دل سے دور کرنا چاہیے۔ اس میں کم از کم توبہ، عبادت، زہد، صبر، عرفان، شکر اور توکل جیسے اوصاف پیدا ہو جائیں تو سجادہ پر بیٹھ کر مشائخ کے گروہ میں شامل ہو۔ ان اوصاف کے بغیر سجادہ پر اس کا متمکن ہونا کسی حال میں جائز نہیں۔ حضرت خواجہ گیسو دراز کی یہ تعلیمات رہیں کہ ایک سالک میں ریا اور غصہ نہ ہو۔ وہ کسی دوسرے کے خیر و شر سے واسطہ نہ رکھے۔ اس کے دل میں جتنی ہوس ہو اس کو دور کر دے۔ اگر دور نہ ہو تو مجاہدہ اور ریاضت کرتا رہے۔ آج کا کام کل پر اٹھانہ رکھے۔ کسی حال میں اپنے نام کو شہرت نہ دے وغیرہ وغیرہ۔

فردوسیہ سلسلے میں حضرت شرف الدین یحییٰ منیری بڑے بلند رتبہ عارف سمجھے جاتے ہیں۔ چشتیہ سلسلے کے بزرگ بھی ان کے معترف ہیں۔ ان کی تعلیم یہ تھی کہ سالک کو ہر حال میں سعید ہونا چاہیے۔ اخلاق حمیدہ میں وہ رسول اللہ صلعم کا پیرو ہو۔ بدخونہ ہو۔ ہمیشہ تازہ رو اور کم سخن ہو۔ سخی ہو۔ غیبت، جھوٹ اور فحش کلمہ زبان پر نہ لاتا ہو۔ اپنے ہر فعل و قول اور حال میں خدا کی جانب نگاہ رہتا ہو۔ کسی سائل کے سوال کو رد نہ کرتا ہو۔ کسی حال میں اس کو غصہ نہ آتا ہو۔ متواضع ہو کیوں کہ خدا کے بندوں سے تکبر خدا سے منازع ہے۔ ان کی یہ تعلیم بھی تھی کہ شریعت کے بغیر راہ سلوک میں قدم رکھنا جہالت اور ہلاکت ہے۔ شریعت سے طریقت اور طریقت سے حقیقت معلوم ہوتی ہے۔ ایک سالک کو

کنوینٹنٹ پبلیک لائبریری

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

شریعت سے واقفیت نہیں تو وہ طریقت اور حقیقت سے آگاہی حاصل نہیں کر سکتا۔

اوپر مختصر طریقے پر ہم نے ان اکابر صوفیائے کرام کی تعلیمات پیش کی ہیں جنہوں نے ہندستان میں مسلمانوں کی حکومت کے ابتدائی دور میں اپنے اسلامی طرز فکر سے اخلاق، روحانیت، معاشرت اور کچھ حد تک سیاست کو بھی سنوارنے کی کوشش کی رفتہ رفتہ ہندستان کے مختلف گوشوں میں صوفیائے کرام کے مختلف خانوادے پھیلے چشتیہ کے علاوہ قادریہ، نقشبندیہ، مجددیہ، شطاریہ وغیرہ۔ مگر ان میں چشتیہ سلسلہ ہی زیادہ مقبول رہا۔ اس خانوادہ کے بزرگوں کی تعلیمات میں کچھ ایسی جاذبیت تھی کہ دوسرے سلسلے کے بزرگوں نے اس کی بہت سی تعلیمات کو نہ صرف اپنا فعل بنالیا بلکہ اپنے مریدوں کو بھی ان کو اختیار کرنے کی پوری اجازت دی۔ یہ خانوادے اپنے نام کے لحاظ سے مختلف ضرور نظر آتے تھے مگر بنیادی طور پر ان کی تعلیمات میں زیادہ فرق نہیں رہا۔ ان کے یہاں تصوف کے ارکان اسی طرح وہی رہے جس طرح اہل سنت والجماعت کے مختلف فرقوں میں اسلام کے ارکان یکساں رہے۔ اسی طرح ان کے یہاں شریعت، طریقت، اخلاق، روحانیت اور معاشرت کی بھی وہی تعلیمات رہیں جن کا ذکر مختصر طریقے پر ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ ہندستان میں اسلامی طرز فکر کی انتہا حضرت مجدد الف ثانی کی تعلیمات میں نظر آتی ہے۔ انھوں نے ایسے تصوف کو ضلالت سے تعبیر کیا جس میں شریعت کی خلاف ورزی ہوتی۔ اور ایسے احوال و کیفیات کو جو نامشروع طریقے پر مترتب ہوں استدراج کہا۔ انھوں نے کسی چیز کی حلت یا حرمت کے سلسلے میں اولیائے کرام کے الہام کو تسلیم کرنے سے بالکل انکار کیا۔ اسی طرح ارباب باطن کے کشف کو کسی چیز کے فرض یا سنت ہونے کی دلیل قرار نہیں دیا۔ صاف طور پر بتایا کہ علوم لدنیہ کی صحت و مقبولیت کی صریح علامت علوم شرعیہ کے ساتھ ان کی مطابقت ہے۔ اس کے خلاف جو کچھ ہے الحاد اور بے دینی ہے۔ سنت سے ہٹ کر جو ریاضتیں کی جاتی ہیں وہ بھی صریحاً مگرہی ہیں۔ انھوں نے اپنی دغوت میں عزمینہ، کارنگ پیدا کیا، جس سے اس زمانے کے مسلمانوں

جدید فکر اسلامی کی تشکیل میں تصوف کا حصہ

ہیں ایک نئی مذہبی اسپرٹ پیدا ہوئی۔ آج یہ کوئی ثابت نہیں کر سکتا ہے کہ ان کی اور شاہ عبدالرحیم، شاہ ولی اللہ، شاہ عبدالعزیز کی تعلیمات میں کوئی نمایاں فرق ہے۔ صوفیائے کرام اور علمائے عظام میں خواہ مخواہ تفریق پیدا کر دی جاتی ہے حالانکہ کوئی بلند پایہ صوفی ایسا نہیں گزرا جو عالم نہ ہو۔ شاہ ولی اللہ نے اس تفریق کو یہ کہہ کر ختم کر دیا ہے کہ جن صوفیہ نے کتاب و سنت کو ترک کر دیا ہے وہ ہم میں سے نہیں اور جو علما تصوف کا انکار کرتے ہیں وہ چور اور رہزن ہیں۔ ہماری تاریخ میں ایسی مثالیں بھی ہیں کہ علما کا علم اور صوفیہ کا تصوف جن بزرگوں میں درجہ کمال تک جمع ہو گیا انھوں نے اسلامی طرز فکر میں غیر معمولی انقلاب پیدا کر دیا۔ مثلاً حضرت سید احمد شہید بریلوی اور شاہ اسماعیل شہید کی ذات میں حضرت مجدد الف ثانی اور شاہ ولی اللہ کے فضل و کمال اور مجاہدہ وصال کے دو آتشہ سے ایک سہ آتشہ تیار ہوا تھا۔ دونوں کی کوششوں سے اسلامی طرز فکر کی ایک نئی لہر پیدا ہوئی۔ اس میں شک نہیں کہ وہ سلطنت کی ڈوبتی ہوئی بحشتی کو تونہ بچا سکے لیکن انھوں نے لوگوں میں دین و مذہب اور ایمان و یقین کی ایک نئی روح پھونک کر ہندوستان میں اسلام کو بچا لیا، جس کو مسلمان اپنی زندگی کی اس بنا کر انگریزوں کے دور حکومت میں ہر قسم کے حوادث کا مقابلہ کرتے رہے۔

سنہ ۱۹۴۷ء سے پہلے ہندوستان کے مسلمانوں کے ذہن پر جو بزرگان دین چھائے رہتے وہ وہی ہیں جن کو اصطلاحاً غارف باللہ کہا جاتا ہے۔ مولانا محمود حسن ہندوستان کے مسلمانوں کے دلوں پر حکومت کرتے رہے۔ مولانا محمد علی کسی کے آستانے پر جھک نہیں سکتے تھے، مگر مولانا عبدالباری فرنگی محل کی چوکھٹ پر ناصیہ سالی کرنے پر مجبور ہو گئے۔ مولانا اشرف علی تھانوی، حکیم الامت بن کر مسلمانوں کی مذہبی نظر و فکر میں جلا پیدا کرتے رہے۔ مولانا حسین احمد مدنی کی مجلسوں میں بیٹھنے والے ان کے عارفانہ خیالات کی چنگاریوں سے برابر روحانی گرمی محسوس کرتے رہے۔ اگر یہ بزرگان دین محض ارباب تصوف تھے تو علما میں کون ہے جو ان پر برتری یا فوقیت کا دعویٰ کر سکتا ہے۔

موجودہ دور میں اس برصغیر کے مسلمانوں کے سب سے بڑے مفکر اقبال ہیں۔ ان کی ہر صدا "بانگ درا" ان کی ہر لے "مربطہ" اور ان کے خیال کی ہر پرواز "بال جبریل" ہے۔ ان کا پیام "پیام مشرق" بنا ہوا ہے اور ان کی شاعرانہ کیفیت میں زبور کا تقدس نظر آتا ہے۔ کچھ لوگوں کے خیال میں وہ تصوف کے مخالف نظر آتے ہیں۔ ہاں وہ اس تصوف کے ضرور مخالف ہیں جس کی حکومت ملکوتی اور علم لاہوتی میں حرم کے درد کا درماں نہیں۔ یا جس کی تعلیم میں ذکر نیم شبی، مراقبہ اور سرور ہیں مگر اس سے دل یا نگاہ مسلمان نہیں بنتی۔ وہ صوفی کو خالق ہوں کا مجاور یا گورکن کے بجائے قم باذن اللہ کہنے والا ایسا قلندر دیکھنا چاہتے تھے جو مہر انجم کا محاسب اور آیام کا مرکب نہیں بلکہ راکب ہو۔ اقبال کیا، خود صوفیائے کرام ایسے صوفیہ کے مخالف رہے۔ حضرت، سجوری نے صوفیوں کی تین قسمیں بتائی ہیں۔ (۱) ایک تو وہ جو اپنی ذات کو فنا کر کے خدا کی ذات میں بقا حاصل کرتا ہے۔ اور اپنی طبیعت سے آزاد ہو کر حقیقت کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ ایسے صوفی کو "صاحب وصول" کہا جاتا ہے (۲) متصوف۔ جو صوفی کے درجے کو مجاہدہ سے تلاش کرتا ہے اور اس تلاش میں اپنی ذات کی اصلاح کرتا ہے۔ ایسے صوفی کو "صاحب اصول" کہا جاتا ہے (۳) مستصوف۔ جو محض مال و متاع اور جاہ و حشمت کے لیے اپنے کو مثل صوفی کے بنا لیتا ہے۔ ایسے صوفی کو "صاحب فضول" کہا جاتا ہے۔ حضرت اسماعیل شہید نے "تقویۃ الایمان" میں لکھا ہے کہ بعض لوگ یہود اور نصاریٰ کی طرح درویش ہو جاتے ہیں، ٹاٹ پہنتے ہیں، زنجیریں گلوں میں ڈال لیتے ہیں، تو ایسی فقیری اور درویشی ان ہی کی ایجاد ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کا حکم نہیں دیا۔ اسی طرح بعض لوگ فقیر بن کر گدی پر بیٹھ جاتے ہیں۔ اپنے مکان سے باہر نہیں جاتے۔ اپنی طرف سے طرح طرح کے وظیفے ایجاد کرتے ہیں۔ نماز معکوس پڑھتے ہیں۔ اسی قسم کی ہزاروں باتوں کو عبادت جانتے ہیں۔ تو یہ سب بدعات ہیں۔ اگلی امتیں ان ہی باتوں کی وجہ سے سختی میں پڑ گئیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان پر سے اپنی مہربانی اٹھالی اور ان کو سختیوں اور مشکلوں میں چھوڑ دیا۔ اقبال بھی ایسے ہی صوفیوں کے

جدید فکر اسلامی کی تشکیں میں تصوف کا حصہ

مخالف رہے ہیں اور ان کو ہونا چاہیے تھا۔ مگر جب وہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیا کے مزار اقدس پر حاضر ہوتے ہیں تو بے ساختہ کہہ اٹھتے ہیں۔

فرشتے پڑھتے ہیں جس کو وہ نام ہے تیرا بڑی جناب تری فیض عام ہے تیرا
ستارے عشق کے تیری کشش سے ہیں قائم نظام مہر کی صورت نظام ہے تیرا
تیری لمحہ کی زیارت ہے زندگی دل کی مسیح و خضر سے اونچا مقام ہے تیرا
نہاں ہے تیری محبت میں رنگ محبوبی بڑی ہے شان بڑا احترام ہے تیرا
یا جب وہ حضرت مجدد الف ثانی کے مرقد مبارک پر پہنچتے ہیں تو ان کے سچے
اور عالی مقام سے متاثر ہو کر ان کو ہند میں سرمایہ ملت کا نگہبان کہتے ہیں جس کا اظہار
اس طرح کرتے ہیں۔

حاضر ہوا میں شیخ مجدد کی لمحہ پر وہ خاک کہ ہے زیر فلک مطلع اٹوار
اس خاک کے ذروں سے ہیں شرمندہ ستار اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحب اسرار
کیا اس کے بعد بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ صوفیائے کرام کے منکر تھے۔ اگر ان کے
اشعار کا گہرا مطالعہ کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ وہ حضرت اولیس قرنی، حضرت فرید الدین عطار،
حضرت فضل بن عیاض، حضرت بایزید بسطامی، حضرت جنید بغدادی، حضرت ابوسعید ابوالخیر،
اور حضرت سید احمد رفاعی وغیرہ سے متاثر ہیں اس کے علاوہ مرزا آشتیائی، روم و تبریز
رہے۔ وہ پیر روم کو اپنا مرشد قرار دیتے ہیں۔ ان ہی سے انھوں نے مرگ و زندگی کا راز
سیکھا۔ مقام کبریائی کا سرور ان کو ملا۔ سربستہ اسرار کے دفتر سے سارے علوم سیکھے ان کی
خاک اکسیر بن گئی۔ ان کی نگاہ روشن ہوئی اور ان کے سب میں جیون منتقل ہو گیا۔

ز چشم مست رومی وام کردم سرور سے از مقام کبریائی
باز ہر خوانم ز فیض پیر روم دفتر سربستہ اسرار علوم
پیر رومی خاک را اکسیر کرد از غبارم جلوہ ہائے تمیز کرد
اسی کے فیض سے میری نگاہ ہے روشن اسی کے فیض سے میرے سب میں جیون
مولانا روم کے یہاں ایمان، ایقان، عرفان، وجود باری بخت انبیا، معاذ،

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

برو اختیار، عشق و عقل، زہد و قناعت وغیرہ کی جو عارفانہ تعلیمات ہیں ان ہی سے اقبال ناثر ہوتے رہے۔ ان کے یہاں مصدر حیات، مقصود حیات اور لامتناہی حیات کے تخیل میں جو صبغۃ الہی رنگ ہے وہ نطشے، کانت، شوپنہار، جیمس وارڈ اور ولیم جیمس وغیرہ کے ذریعے سے نہیں آیا۔ بلکہ یہ سب ان کے پیروم ہی کے فیوض ہیں۔

صحبت پیروم سے مجھ پہ ہوا یہ راز فاش

لاکھ حکیم سرغیب ایک کلیم سرکشف

اگر تصوف کو ایک اخلاق قرار دیا جائے تو اس اخلاقی روحانیت کے ذریعے موجودہ دور میں اسلامی طرز فکر کی نئی تشکیل میں آسانی ہو سکتی ہے۔ اور اگر اسی روحانی اخلاق کو فلسفیانہ رنگ میں پیش کیا جائے تو اسلامی اخلاق کا ایک اعلیٰ روحانی فلسفہ بھی مرتب ہو سکتا ہے۔ بشرطیکہ اصطلاحات کے ذریعے اس کو پیچیدہ نہ بنایا جائے مثلاً تصوف کا ایک بہت ہی متنازعہ فیہ مسئلہ وحدت الوجود کا ہے اس کے لیے ”وحدت مطلقہ میں حیث الذات والصفات“ ”وحدت مفیدہ من حیث الصفات لا من حیث الذات“ ”وجود بشرط شے“ ”وجود لا بشرط شے“ ”وجود بشرط لاشے“ ”وحدت الوجود“ اور ”وحدت الشہود“ وغیرہ جیسی اصطلاحات استعمال کی جاتی ہیں جن کی تصریحات میں بہت سے اختلافات پیدا ہوتے رہے ہیں۔ مگر ان میں زیادہ تر نزاع لفظی ہے جس سے یہ موضوع دینی مسئلہ کے بجائے فلسفیانہ مسئلہ بن گیا ہے۔ اگر اس کو محض عشق الہی کی سرشاری کے مختلف مدارج قرار دیے جائیں تو پھر کوئی بنیادی اختلاف نہیں رہ جاتا صرف فلسفیانہ مونث گافیوں کے مباحث رہ جاتے ہیں۔

ایک بحث یہ بھی ہے کہ موجودہ دور میں مسلمانوں کے مفکر اعظم یعنی اقبال، وحدت الوجود کے قائل تھے یا منکر۔ میرا ذاتی خیال ہے کہ وہ وحدت الوجود کے فلسفیانہ استدلال سے شروع میں بھلے ہی اختلاف رکھتے ہوں مگر جیسے جیسے ان کے افکار میں پختگی آتی گئی اور وہ عشق کے فلسفے کے علم بردار بن کر عشق الہی میں سرشار ہوئے تو وحدت الوجود کے قائل ہوتے گئے۔ ان کے مرشد معنوی، وحدت الوجود کے بہت بڑے حامی تھے پھر وہ اپنے

جدید فکر اسلامی کی تشکیل میں تصوف کا حصہ

مرشد کی تعلیمات کی خلاف ورزی کر کے طریقت کے گناہ کے کس طرح مرتکب ہو سکتے تھے۔ جیسے جیسے وہ وحدت الوجود کے قائل ہوتے گئے ان کے فلسفہ عشق میں گہرائی و گہرائی پیدا ہوتی گئی۔ وہ عقل کو عشق کے سامنے ہمیشہ پسپا کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے یہاں عقل مغلوب رہتی ہے اور عشق غالب۔ جس کو دوسرے الفاظ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کے یہاں تصوف فاتح اور فلسفہ مفتوح رہتا ہے۔ ان کے یہاں جو یہ نعرے اور نغمے ہیں کہ :

عشق دم جبرئیل عشق دم مصطفیٰ
عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام
عشق کے مضراب سے نعمت تار حیات
عشق سے نور حیات عشق سے نار حیات
صدق خلیل بھی ہے عشق صبر حسین بھی ہے عشق
معرکہ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق
عشق کی یہ سرشاری اور سرمستی اگر ابن عربی کا وحدت الوجود نہیں تو اقبال کا اپنا
وحدت الوجود ضرور ہے، جس پر نہ صرف اس دور کی عارفانہ اور فلسفیانہ شاعری کو ناز ہے بلکہ
مسلمانوں کے لیے ایک نیا علم کلام اور عام انسانوں کے لیے روح کو ترپانے اور قلب کو
گرمانے والا پیغام ہے۔

پیرردم کے نظریہ فکر و عمل اور ان کے عشق کو تصوف کہا جاتا ہے تو اقبال نے گلشن زار
جدید میں تفکر، حیات پر نفس، شعور، آگہی، واجب، ممکن، قرب و بعد زمان و مکان، قدیم و
عادت، فراق و وصال، مسافر مرد تمام، سر وحدت اور عارف کی جو بحث چھیڑی ہے، اس کو
کیا کہا جاسکتا ہے۔ فلسفہ، عارفانہ خیالات یا تصوف یا متکلمانہ تصوف یا جامد تصوف کی
ترقی یافتہ اور متحرک شکل! اقبال کے یہاں جو صبغۃ الہی کی تلقین ہے وہ کیا صوفیائے
کرام کے یہاں نہیں! یا صوفیائے کرام کے یہاں جو حب محمد عربی ہے اس کا پیغام
اقبال کے یہاں نہیں! یا اقبال کے یہاں جو امام بے حضور اور نماز بے سرور کی مذمت ہے
وہ صوفیائے کرام کے یہاں نہیں! جس سوزِ مستی، جذب اور شوق کی تعلیم صوفیائے کرام
کے یہاں ہے وہی تعلیم اقبال کے یہاں نہیں، وہ جب یہ کہتے ہیں
شریکِ زمرہ لا یخزنون کو
عطا اسلاف کا جذب دروں کو

خود کی گتھیاں سلجھا چکا ہوں مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر
تو یہ کیا ہے؟ ازنی حقیقت اور اس کی معرفت جاننے والے ہی تو صاحب
جنوں ہوتے ہیں۔ اور یہ کیا ہے۔

مٹا دیا مرے ساتی نے عالم من و تو پلا کے مجھ کو مئے لا الہ الا ہو
وہ تو اس کے قائل ہیں کہ درس گاہوں میں اسلامی طرز فکر کی تشکیل نہیں
ہو سکتی۔

مدرسے نے تری آنکھوں سے چھپایا جن کو خلوت کوہ و بیاباں میں وہ اسرار ہیں فاش
وہ یہ بھی کہتے ہیں۔

آدم کا ضمیر اس کی حقیقت پر ہے شاہد مشکل نہیں اے سالک راہ علم فقیری
کہا جاتا ہے کہ اقبال کے یہاں خودی کو فروغ دینے کی تعلیم ہے۔ صوفیائے کرام
کے یہاں خودی کو مٹانے کی تلقین ہے۔ مگر لوگ عام طور سے ان کی اسرار خودی کو پڑھتے
ہیں اور ان کی رموز بے خودی کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ان کے یہاں خودی کے ساتھ
بے خودی کی بھی تعلیم ہے۔ صوفیائے کرام اور اقبال میں صرف یہی فرق ہے کہ ایک
صوفی اپنے کو مٹا کر حقیقت ازلی پانے کی کوشش کرتا ہے۔ جس کے بعد وہ ساری
کائنات کو اپنی آغوش میں لینا چاہتا ہے۔ اقبال نے صوفیوں کی اس قوت تسخیر کو اپنے
فلسفہ خودی سے عام کر دینا چاہا ہے۔ ان کی خودی کی منزل صوفیائے کرام کی بے خودی
کی طرح بارگاہ ایزدی ہی ہے، مگر وہ وہاں انسانی عظمت و پندار کے ساتھ بڑے
ناز سے پہنچنا چاہتے ہیں۔ صوفیا تسلیم و رضا کے ساتھ مجسم نیاز بن کر رسائی چاہتے ہیں۔
دونوں میں فرق ناز و نیاز کا ہے۔ دونوں کی خلوتوں میں کبریائی اور جلو توں میں مصطفائی
ہے۔ فرق صرف لب و لہجے کا ہے۔ ایک میں دالہانہ پن ہے۔ دوسرے کے یہاں تیکھا پن ہے۔
ایک کے یہاں عاشق کی مسکنیت ہے۔ دوسرے کے یہاں معشوق کی تمکنیت ہے۔ ایک
رضا کی خاطر شہید ہونا چاہتا ہے۔ دوسرا اسی رضا کی خاطر غازی بننا چاہتا ہے۔ ایک جذب
ہونا چاہتا ہے۔ دوسرا جذب کرنا چاہتا ہے۔ مگر دونوں کے یہاں عشق الہی ہی کا سوز

اور گدا ہے۔ ایک کے یہاں عشق الہی کی راہ میں خود شکنی ہے۔ اور خود فراموشی ہے دوسرے کے یہاں اسی کی راہ میں خود نگری اور خود شناسی ہے۔ ایک یزداں کی بنائی ہوئی تقدیر پر صابر رہنا چاہتا ہے۔ دوسرا تقدیر یزداں بننا چاہتا ہے۔ منزل دونوں کی ایک ہی ہے۔ راستے طے کرنے کے طریقے مختلف ہیں۔

اقبال کا یہ پیام ہے۔

روشن تو وہ ہوتی ہے جہاں میں نہیں ہوتی

جس آنکھ کے پردوں میں نہیں ہے نگہ پاک

یہ نگہ پاک کہاں ملتی رہی ہے۔ سچے صوفیوں کے یہاں۔ اقبال اس کے بھی قائل رہے ہیں، کہ فقر سے کھلتے ہیں اسرار جہاں گیری، اک فقر ہے شبیری، اس فقر میں ہے میری۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں۔

ہے زمانے کا تقاضا انجمن اور بے خلوت نہیں سوز سخن

یہی تعلیم تو صوفیائے کرام بھی دیتے رہے ہیں۔ اقبال یہ بھی کہہ گئے ہیں۔ اک شرع مسلمانی اک جذب مسلمانی ہے جذب مسلمانی سرفلاک الافلاک کیا صوفیائے کرام کے یہاں بھی یہ پیام نہیں ملے گا۔ اقبال نے تو ان کی عظمت کا اعتراف یہ کہہ کر کیا ہے۔

فقر راہ کو بخشے گئے اسرار سلطانی

اقبال کس درد بھرے لہجے میں کہتے ہیں کہ اس راہ پر چلنے والے کے لیے نگاہ

شوق ضروری ہے۔

نگاہ شوق میسر نہیں اگر تجھ کو ترا وجود ہے قلب و نظر کی رسوائی

یہ نگاہ شوق فقر ہی سے پیدا ہوتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں۔

یہ فقر غیور جس نے پایا بے تیغ دستان ہے مرد غازی اللہ سے مانگ یہ فقیری مومن کی اسی میں ہے امیری

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

وہ یہ بھی کہتے ہیں۔

کسے خبر کہ ہزاروں مقام رکھتا ہے وہ فقر جس میں ہے بے پردہ روح قرآنی
ان کا یہ عقیدہ رہا ہے کہ دنیا میں زر قاضی الحاجات ضرور ہے، مگر مسلمانوں کو
جو کچھ فقر سے حاصل ہوا تو نگرہی سے نہیں ہوسکا۔ دنیا میں ان کا جو ہر جو اشکار ہوا وہ
قلندری سے ہوا ہے تو نگرہی سے نہیں

اگر یہ دانائے راز ناہید نفس شاعر اور مشرق کو خواب گران سے بیدار کرنے
والا فلسفی صوفیائے کرام سے متاثر ہوسکتا ہے تو پھر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اگر موجودہ دور میں
کسی میں حضرت ابوالحسن علی ہجویری کا تفکر، خواجہ معین الدین چشتی کا پیغام حق، حضرت
بختیار کاکی کا حب رنگول، حضرت فرید الدین گنج شکر کی صلاحیت دل، شیخ نظام الدینؒ اولیا
کا حقوق العباد، حضرت شرف الدین یحییٰ منیری کا ادراک، تقویٰ اور معرفت نفس، حضرت سید
اشرف جہاں گیر سمنانی کی تسلیم و رضا، حضرت خواجہ گیسو دراز کا تزکیہ اخلاق، حضرت مجدد
الف ثانی کی دعوت و عزیمت اور خود اقبال کے عشق کی نوائے زندگی کے زیر و بم اور سوز
دم بدم جمع ہو جائیں تو اس نئے ہندستان میں اسلامی طرز فکر کی ایسی نئی تشکیل ہوسکتی ہے
جس سے نہ صرف مسلمانوں میں بلکہ اس ملک کی معاشرتی، اخلاقی، روحانی حتیٰ کہ سیاسی
زندگی میں بھی ایک نئی روح اور نئی زندگی پیدا ہوسکتی ہے۔

محمد عبدالحق انصاری

علم کلام کا ایک تنقیدی جائزہ

اسلام کے بنیادی اصول قرآن و حدیث میں جس طریقے سے اور جس زبان میں بیان ہوئے ہیں اور جس ڈھنگ سے ان کی صداقت پر دلیلیں دی گئی ہیں ان سب کی اپنی ایک منفرد حیثیت ہے۔ انہیں اصولوں کو جب ہم بیان کریں تو ایک طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک تصور سے متعلق جو باتیں قرآن و حدیث میں متفرق آئی ہیں ہم انہیں ایک جامرب کر دیں۔ جو بات محل بیان ہوئی ہے، اس کی تفصیل کر دیں۔ جو اشارے ہیں انہیں واضح کر دیں۔ جو دلائل چند جملوں میں آئے ہیں ان کی تفسیر کر دیں اور ایک تصور کی تشریح میں جو تصریحات آئی ہیں ان کی نشاندہی کر دیں۔ مگر نہ ان پر مزید سوالات قائم کریں اور نہ ان کی تحقیق میں پڑیں۔ اصول دین کی تفہیم کا یہ طریقہ جسے ہم ترجمانی کا نام دے سکتے ہیں بڑی افادیت کا حامل ہے۔ بالخصوص وحی کے طریق بیان و استدلال میں جو اپیل اور تاثیر ہے اسے منتقل کرنے میں ترجمانی سے زیادہ موثر کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہے۔

اصول دین کی تفہیم کا دوسرا طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ ہم قرآن و حدیث کے تصورات کو اس حد تک سمجھنے کی کوشش کریں جس حد تک وہ ہماری عقل کی گرفت میں آسکتے ہوں۔ اور اس کوشش میں علوم انسانیہ سے حتی الامکان استفادہ کریں۔ جو نئے سوالات پیدا ہوں انہیں قرآن و حدیث کی عبارتوں، عقل کے مسلمہ اصولوں اور انسانی علوم و افکار کی روشنی میں حل کریں۔ جو اعتراضات ہمارے مجوزہ حلوں پر وارد ہوں ان کو رفع کریں۔ اور جو نظریات

محمد عبدالحق انصاری علم کلام کا ایک تنقیدی جائزہ

اسلام کے بنیادی اصول قرآن و حدیث میں جس طریقے سے اور جس زبان میں بیان ہوئے ہیں اور جس ڈھنگ سے ان کی صداقت پر دلیلیں دی گئی ہیں ان سب کی اپنی ایک منفرد حیثیت ہے۔ انھیں اصولوں کو جب ہم بیان کریں تو ایک طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک تصور سے متعلق جو باتیں قرآن و حدیث میں متفرق آئی ہیں ہم انھیں ایک جا مرتب کر دیں۔ جو بات محل بیان ہوئی ہے، اس کی تفصیل کر دیں۔ جو اشارے ہیں انھیں واضح کر دیں۔ جو دلائل چند جملوں میں آئے ہیں ان کی تفسیر کر دیں اور ایک تصور کی تشریح میں جو تصریحات آئی ہیں ان کی نشاندہی کر دیں۔ مگر نہ ان پر مزید سوالات قائم کریں اور نہ ان کی تحقیق میں پڑیں۔ اصول دین کی تفہیم کا یہ طریقہ جسے ہم ترجمانی کا نام دے سکتے ہیں بڑی افادیت کا حامل ہے۔ بالخصوص دجی کے طریق بیان و استدلال میں جو اپیل اور تاثیر ہے اسے منتقل کرنے میں ترجمانی سے زیادہ موثر کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہے۔

اصول دین کی تفہیم کا دوسرا طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ ہم قرآن و حدیث کے تصورات کو اس حد تک سمجھنے کی کوشش کریں جس حد تک وہ ہماری عقل کی گرفت میں آسکتے ہوں۔ اور اس کوشش میں علوم انسانیہ سے حتی الامکان استفادہ کریں۔ جو نئے سوالات پیدا ہوں انھیں قرآن و حدیث کی عبارتوں، عقل کے مسلمہ اصولوں اور انسانی علوم و افکار کی روشنی میں حل کریں۔ جو اعتراضات ہمارے مجوزہ حلوں پر وارد ہوں ان کو رفع کریں۔ اور جو نظریات

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ہمارے اپنے نظریات سے مخالف اور متضاد ہوں تنقید کر کے ان کی کمزوری واضح کریں۔ اصول دین کی تفہیم اور دفاع کا یہ طریقہ اہل کلام کا طریقہ ہے۔ مگر یہ طریقہ متکلمین کے ساتھ مخصوص نہیں۔ فلاسفہ اور صوفیا کے گروہوں میں سے بہت سی ممتاز شخصیتوں نے بھی مختلف مسائل میں اس طریقے کو اپنایا ہے۔ اسلامی علم کلام کا کوئی جائزہ ان حضرات کی خدمات کے ذکر کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا۔

بعض تاریخی اسباب کی بنا پر یہ خیال عام ہو گیا ہے کہ ترجمانی اور کلامی طریقہ دو علائقہ اور مستقل طریقے ہیں۔ نہ صرف مستقل بلکہ مخالف اور متضاد بھی ہیں۔ اس خیال میں صرف اتنی بات صحیح ہے کہ دونوں الگ الگ طریقے ہیں اور دونوں کی اپنی اپنی افادیت ہے۔ لیکن یہ بات غلط ہے کہ دونوں میں تضاد ہے۔ یہ کہ تنہا ایک طریقہ اصول دین کی تفہیم کے لیے کافی ہے۔ دور رسالت میں دین کے بنیادی امور میں غور و فکر کو نئے نئے سوالات اٹھانے، اشکالات پیش کرنے اور اللہ کے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام سے وضاحت چاہنے کی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ اکابر اور اصاغر صحابہ کے دور میں بھی استفہام اور تفہیم کا سلسلہ جاری رہا مگر کلامی افکار کی صحیح معنی میں ابتدا پہلی صدی ہجری کے اواخر اور دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ہوئی۔ اس کے لیے قریبی محرکات بیشتر سیاسی تھے جن کا تعلق بنی امیہ کی حکومت کے قیام اور شیعہ اور خوارج فرقوں کے ظہور سے تھا۔ ایک اور اہم وجہ دوسرے ادیان بالخصوص عیسائیت سے اسلام کا وہ قریبی سابقہ تھا جو عیسائی علاقوں کی فتح اور دار الحکومت کے مدینے سے دمشق منتقل ہونے کے نتیجے میں پیش آیا۔ اس وقت اہم مابہ النزاع مسائل چار تھے۔ مرتکب کبیرہ کا انجام، قضاء الہی اور انسانی ذمے داری، امامت اور کلام الہی کی قدامت۔ دوسری صدی ہجری میں اسلامی دنیا یونانی فلسفہ، منطق اور علوم طبیعیہ سے روشناس ہوئی۔ اور عیسائی، یہودی، مجوسی، بدھ اور دیگر مذاہب کے افکار و عقائد سے علماء اسلام کی واقفیت بڑھی۔ ان اسباب کی بنا پر دین کے مختلف بنیادی مسائل میں فکر و تحقیق اور تفہیم و دفاع کا کام شروع ہوا اکثر مسائل کا تعلق خدا کے وجود ذات و صفات کے مابین رشتہ، توحید اور رویت سے تھا۔ دوسرے درجے پر وہ مسائل تھے جن کا تعلق

نبی کی ضرورت، پہچان، معجزات کی افادیت، قرآن مجید کے اعجاز اور نبوت محمدی کے اثبات سے تھا۔ معاد کے مسائل کی طرف اس دور میں توجہ کم ہوئی۔

دوسری اور تیسری صدی ہجری میں غالب رجحانات دو تھے۔ ایک رجحان وہ تھا جسے ہم نے ترجمانی کا نام دیا ہے۔ اس رجحان کی نمائندگی میں علما حدیث اور اصحاب روایت پیش پیش تھے۔ دوسرا رجحان وہ تھا جس کی نمائندگی وہ لوگ کر رہے تھے جو اپنے آپ کو اصحاب توحید اور عدل کہتے تھے۔ اور جنہیں بعد کے مورخین کلام نے معتزلہ کے نام سے یاد کیا ہے۔ اگرچہ معتزلہ کے درمیان مختلف مسائل پر اختلاف تھا، لیکن چند نظریات پر سب متفق تھے۔ علاوہ ازیں قرآن و حدیث کے فہم اور ان سے استنباط، کلامی مسائل میں علما کے اتفاق یا اجماع کی حیثیت، اور عقلی وجوہ اور دلائل کی اہمیت جیسے منہاجی امور میں اس گروہ کا ایک مخصوص مسلک تھا۔ جہاں تک ان کے مشترک نظریات کا تعلق ہے وہ ہمیں پوری صحت کے ساتھ معلوم ہیں لیکن جہاں تک ان کے منہاجی اصولوں کا تعلق ہے ان کے بارے میں ہم تک جو معلومات پہنچی ہیں وہ شک و شبہ سے بالاتر نہیں بالخصوص حدیث اور اجماع سے متعلق ان کی رائوں کے بارے میں جو روایات ہم تک ان کے مخالفین اور ناقدین کے الفاظ میں پہنچی ہیں وہ نزاعی اثرات سے محفوظ نہیں ہیں۔

چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں عراق میں امام ابوالحسن اشعری (م ۳۲۰ھ / ۹۴۱ء) اور خراسان میں ابو منصور ماتریدی (م ۳۲۳ھ / ۹۴۴ء) نے کلام کی ایک دوسری طرح ڈالی جو اہل روایت اور معتزلہ کے درمیان توسط کی ایک نمایاں کوشش تھی۔ یہ دونوں بزرگ عقلی وجوہ کی بنیاد پر نصوص قرآن و حدیث میں تعبیر و تاویل کے قائل تھے اصحاب روایت کی طرح انھوں نے توقف کی راہ اختیار نہیں کی اور معتزلہ کے برخلاف تاویل کو ایک حد سے آگے بڑھانا پسند نہیں کیا۔ انھوں نے کبھی عقلی مشکلات کی وجہ سے کسی حدیث کو رد نہیں کیا، یا رواۃ حدیث پر جرح نہیں کی۔ علما کے اتفاق کو انھوں نے ایک محبت سمجھا، اور اس کا احترام کیا۔ انسانی علوم بالخصوص منطق اور کے ساتھ ان کا رویہ اور ان کے متبعین کا رویہ گریز اور اجتناب کا نہیں بلکہ تنقید اور استفادہ کا تھا۔ انھوں نے کلام کے مسائل میں وسعت دی اور ان پر

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

اپنے اپنے ہیج سے اظہار خیال کیا۔

امام اشعری اور امام ماتریدی منہاج کلام کے علاوہ مختلف بنیادی نظریات پر بھی متفق ہیں۔ بعض مسائل میں یقیناً ان کے درمیان اختلاف ہے۔ کہیں یہ اختلاف محض لفظی ہے اور کہیں معنوی اور حقیقی۔ جن مسائل میں اختلاف حقیقی ہے وہ خدا کے وجود اور وحدت کی معرفت میں عقل کے دخل، افعال الہیہ کی حکمت، انسانی اختیار و ارادے کی حیثیت اور اخلاقی اصولوں کے علم سے متعلق ہیں۔ اشعری کلام شدید نزاعی ماحول میں پروان چڑھا جس کی وجہ سے مذکورہ مسائل میں اشاعہ کا فکر اعتدال کی راہ سے ہٹ گیا۔ ماتریدی کلام نے مملکت اسلامیہ کے ایک گوشے میں ترقی پائی اور جدال و نزاع کے برے اثرات سے نسبتاً زیادہ محفوظ رہا۔ امام ابو حنیفہ کی اعتدال پسند شخصیت کا بھی اس مکتب فکر پر گہرا اثر پڑا ہے۔

درمیان کی راہ اختیار کرنے کی وجہ سے امام اشعری کو معتزلہ اور اہل روایت دونوں سمتوں سے شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ بالخصوص اہل روایت کی مخالفت زیادہ سخت ثابت ہوئی۔ اس مخالفت کا نتیجہ تھا کہ متعدد گراں قدر کتابوں اور رسائل کو کامیاب مذاکروں اور وسیع مراسلت کے باوجود بھی امام اشعری کو مقبولیت نصیب نہ ہوئی۔ خوش قسمتی سے اشعری کلام کو ابوبکر باقلانی (م ۲۵۴ھ / ۸۶۳ء) ابوالحاق اسفرائینی (م ۴۱۷ھ / ۱۰۲۶ء) امام الحارثی جوینی (م ۴۷۸ھ / ۱۰۸۵ء) اور ابو حامد غزالی (م ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱ء) جیسے عظیم افراد مل گئے۔ جن کی کاوشوں سے کوئی دو سو سال بعد اشعری کلام کو علما اور عوام میں مقبولیت نصیب ہوئی۔ اس طرح عالم اسلامی کے مشرقی حصے میں ماتریدی کلام کو مقبولیت حاصل کرنے میں ایک طویل عرصہ لگا۔ معتزلہ کا کلام اہل روایت اور اشاعہ دونوں کی مخالفت کی وجہ سے ابتدائی کامیابی کے باوجود آخر میں صرف چند مخصوص گوشوں میں محدود ہو کر رہ گیا۔ البتہ ان کے بیشتر نظریات مختلف شیعہ حلقوں میں مقبول ہوئے اگرچہ امامت، عصمت امام اور چند اور مسائل میں شیعہ فرقوں نے علاوہ نظریات اختیار کیے۔ ساتویں صدی کے اواخر میں اہل روایت کے کیمپ سے ایک بڑی شخصیت ابھری جس نے کلام کے تمام مکاتب اور نظریات کا ایک نئے انداز سے جائزہ لیا۔ اور ان پر مفصل تنقید کی۔ یہ ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ / ۱۳۲۸ء) کی شخصیت تھی۔ لیکن

علم کلام کا ایک تنقیدی جائزہ

مختلف وجوہ سے جن کے بیان کا یہاں موقع نہیں ہے۔ بعد کے کلامی فکر نے اس تنقید سے فائدہ نہیں اٹھایا۔

کلام کے دور آخر میں مباحث کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا۔ توحید، نبوت، معاد اور امامت کے سارے اہم مسائل زیر غور آئے۔ فلسفہ اور منطق سے اشتغال اور استفادہ بہت بڑھ گیا۔ علمی مباحث اور مابعد الطبیعیاتی مبادیات و مسائل کی فہرست طویل ہو گئی۔ حتیٰ کہ فخر الدین رازی (م ۶۰۹ھ/۱۲۵۹ء) کی ”المحصل“ اور عضد الدین امجدی (م ۷۵۹ھ/۱۳۸۹ء) کی ”المواقف“ کے اکثر صفحات انھیں مباحث کے لیے وقف ہو گئے۔ بعض لوگ متاخرین کے اس رجحان پر حیرت اور افسوس کا اظہار کرتے ہیں۔ میرے خیال میں قابل اعتراض چیز عصری علوم سے اشتغال میں ترقی نہیں بلکہ قرآن و حدیث سے رجوع اور استفادہ میں کمی ہے جس کا احساس ابن رشد (م ۵۹۵ھ/۱۱۹۸ء) کے تبصروں اور ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء) کی تنقیدوں سے شدید تر ہو جاتا ہے۔ اگرچہ کلام سے متعلق ان دونوں بزرگوں کی اصولی رائے کبھی قابل قبول نہیں رہی اور نہ ہو سکتی ہے۔ لیکن کلام کے انفرادی تصورات اور نظریات کو ان کی تنقیدیں ہمیشہ متاثر کریں گی۔

مسائل کلام میں اول مسئلہ خدا کے وجود کا ہے۔ قرآن مجید کی نظریات خدا کے وجود اور وحدت کا علم شعور انسانی کے معروقات میں سے ہے اور ثبوت کا محتاج نہیں۔ اس نقطہ نظر سے وجود الہی پر کلام کا مقصد اثبات وجود نہیں شعور وجود کی بیداری ہونی چاہیے۔ چنانچہ قرآن مجید خدا کے وجود کے بجائے خدا کی صفات پر دلیل دیتا ہے۔ جس سے بالواسطہ خدا کے وجود کا شعور تقویت پاتا اور مستحکم ہوتا ہے۔ اس نکتے کا صحیح شعور فلاسفہ اور متکلمین کو نہیں تھا۔ کم از کم ان کے مباحث کو بڑھ کر اس کا احساس نہیں ہوتا۔ متکلمین نے صانع عالم کے وجود اور عالم کے حدوث کے لیے جو ہر اور عرض کا جو نظریہ پیش کیا اس کی جدت اور دوسرے کلامی نظریات کے نقطہ نظر سے اس نظریے کی افادیت مسلم ہے۔ فلاسفہ کو اس نظریے کی صحت میں کلام رہا ہے۔ مگر خود انھوں نے وجود خدا کے ثبوت کے لیے جو دلیل دی ہے، وہ غزالی اور ابن تیمیہ کی تنقید اور موجودہ فلسفے کی تاریخ کی روشنی میں ناقص قرار پاتی ہے۔ کلامی نظریہ

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

عرض وجوہر کا ایک بڑا سقم یہ ہے کہ اگر یہ نظریہ کسی ترمیم کے بغیر تسلیم کر لیا جائے تو اس سے کائنات کے اندر علت اور معلول کے تعلق کی نفی کرنی پڑتی ہے۔ حالانکہ یہ قطعاً ضروری نہیں کہ خدا کی خالقیت کے اثبات اور معجزات کے جواز کے لیے سلسلہ اسباب سے انکار کر دیا جائے۔

خدا کی ذات اور صفات کے درمیان تعلق سے متعلق ایک رائے وہ ہے جو اشاعرہ، ماتریدیہ، ابن تیمیہ اور متاخرین صوفیاء میں علاؤالدولہ سمنانی (م ۷۳۹ھ/۱۳۳۸ء) اور شیخ احمد سرہندی (م ۱۰۳۲ھ/۱۶۲۲ء) نے اختیار کی ہے۔ دوسری رائے وہ ہے جو معتزلہ اور فلاسفہ نے کسی قدر اختلاف کے ساتھ اپنائی ہے۔ اور تیسری رائے وہ ہے جو ابن عربی اور وجودی صوفیاء نے اختیار کی ہے۔ اگر مسئلہ خدا کے علم، حکمت، قدرت اور ارادے کا ہو تو میرے خیال میں پہلی رائے جس کے اشاعرہ اور دوسرے اصحاب فکر قائل ہیں صحیح ہے۔ اس رائے کا حاصل یہ ہے کہ صفات ذات کی نسبتیں نہیں ہیں۔ جیسا کہ ابن عربی کا خیال ہے۔ نہ ہی تمام صفات کو کسی ایک صفت (علم) میں تحلیل کیا جاسکتا ہے جیسا کہ فلاسفہ کا خیال ہے، اور نہ انہیں مجرد ذات کا منظر کہا جاسکتا ہے، جیسا کہ اکثر معتزلہ کی رائے ہے۔ اشاعرہ نے ذات اور صفت کے تعلق کی تعبیر جن الفاظ میں کی ہے اس پر اعتراضات کیے جاسکتے ہیں۔ لیکن ان کا یہ شعور کہ دونوں میں ایک انوکھا تعلق ہے جو تقسیم و تحلیل اور وحدت و کثرت کے اعتبارات سے بلند ہے فی نفسہ صحیح ہے۔ خدا کی سات صفتوں، حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمیع، بصیر اور کلام کے بارے میں اشاعرہ کا خیال ہے کہ یہ قدیم ہیں۔ ماتریدی اس فہرست میں صفت تکوین کا اضافہ کرتے ہیں جس کے ذیل میں وہ تمام صفات فعلیہ کو داخل کر لیتے ہیں۔ اشاعرہ صفات فعلیہ کو ارادہ الہی کا منظر قرار دیتے ہیں اور صفت تکوین کے اثبات کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔

ان صفات سبعہ یا ثمانیہ کے بارے میں مختلف سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ ثمانیہ صفات ہی کیوں قدیم ہوں، دوسری صفات کیوں نہ قدیم سمجھی جائیں جیسا کہ ماتریدیہ کا خیال ہے۔ اسی طرح ان صفات کو بنیادی صفات قرار دینے کی وجہ کیا ہے؟ اگر وجہ یہ ہے کہ تمام دوسری صفات کو صفات سبعہ یا ثمانیہ کا منظر ثابت کیا جاسکتا ہے تو سوال یہ ہے کہ سمیع اور بصیر کو بنیادی صفات کی فہرست میں داخل کرنے کی ضرورت کیا ہے۔ کیا ان دونوں کو صفت علم کا منظر قرار

علم کلام کا ایک تنقیدی جائزہ

نہیں دیا جاسکتا، جیسا کہ دور حاضر میں محمد عبده (م ۱۹۰۵ء) نے کیا ہے۔ بعینہ یہی سوال کلام کے بارے میں بھی اٹھ سکتا ہے جسے صفت ارادہ کا مظہر قرار دیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ یہ سوالات صفات الہیہ کی نظری تشکیل کے مسئلے کے لیے بڑی اہمیت رکھتے ہیں لیکن دینی نقطہ نظر سے صفات الہیہ کے بارے میں ایک دوسرا سوال بہت زیادہ اہم ہے۔ یہ سوال خدا کے حکیم ہونے سے متعلق ہے۔ اشعری کلام میں خدا کے حکیم ہونے کا کوئی تصور نہیں ہے۔ حکمت بنیادی صفات کی فہرست میں داخل نہیں ہے۔ علم (Knowledge) اور حکمت (Rationality) میں جو فرق ہے اس کے اعتبار سے حکمت کو علم کا مظہر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ خیر و شر اور حسن و قبح سے متعلق اشاعرہ کی جو رائے ہے وہ ان تصورات کے لیے ذات الہی سے خارج کوئی معروضی بنیاد فراہم نہیں کرتی۔ ان تینوں امکانات کی نفی کی صورت میں اشاعرہ کے لیے اس کے سوا چارہ نہیں تھا کہ وہ افعال الہیہ کی مقصدیت کا انکار کر دیں، جیسا کہ انھوں نے کیا۔ اس اقدام کا نتیجہ ہے کہ وہ حکمت الہیہ کی تعبیر اور اسماء الہیہ میں سے اسم ”حکیم“ کی تفسیر سے یکسر قاصر رہے۔

اشاعرہ اگر حکمت الہیہ (Divine Rationality) کا کوئی مثبت تصور قائم کر سکتے تو وہ افعال الہیہ کو با مقصد کہتے اور خیر و شر کے لیے ایک گونہ معروضی بنیاد فراہم کر سکتے۔ خدا کے بارے میں مختلف وحشت خیز دعوؤں سے احتراز کرتے اور اس کے لیے ناقابل تصور اور قبیح افعال جائز نہ سمجھتے۔ ان دعوؤں پر سلیم الفکر اصحاب نے ہر دور میں تنقید کی ہے۔ اور قریبی دور میں علامہ شبلی نے بالخصوص ان پر تفصیل سے لکھا ہے۔ اشاعرہ اگر خدا کی حکمت کا اثبات کرتے تو وہ باسانی علت اور مقصد کو حکمت کا اقتضا قرار دے سکتے تھے اور خیر کے فعل اور شر سے اجتناب کو ذات الہی کا ذاتی وجوب کہتے جیسا کہ ماتریدی متکلمین بالخصوص ابن ہمام یا ابن تیمیہ اور ابن قیم نے کیا ہے۔

حسن اور قبیح کی معرفت اشاعرہ کے خیال میں تمام تروجی پر موقوف ہے عقل انسانی کو اس میں کوئی دخل نہیں۔ بلکہ امام جوینی اور ان کے بعد آنے والے تمام اشاعرہ نے حسن و قبح کی تعریف ہی بدل ڈالی ہے۔ حسن ان کے خیال میں خدا کے امر سے عبارت ہے اور قبح

نہی ہے۔ اس تعریف اور اس رائے میں اشاعرہ ساری امت سے علاحدہ ہیں۔ دوسرے تمام سکاتب فکر جن میں معتزلہ، شیعہ، ماتریدیہ، فلاسفہ اور اکثر اہل روایت شامل ہیں یہ رائے رکھتے ہیں کہ اگرچہ بہت سے افعال کا حسن و قبح وحی الہی پر مبنی ہے، لیکن خیر و شر کے عام تصورات انسانیت کے معروفات ہیں جن کے علم کے لیے وحی کی توقیف کی ضرورت نہیں ہے۔

خیر و شر کے سلسلے میں اشاعرہ کی رائے کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ وحی کے پیغام کو پرکھنے اور نبی کی صداقت معلوم کرنے کے لیے کوئی معیار باقی نہیں رہا۔ یہی وجہ ہے کہ نبی کی پہچان کے مسئلے میں معجزہ کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہو گئی۔ اور نبی کی دعوت، زندگی اور کام قابل اعتناء قرار نہیں پائے۔

کلامی عمل تین چیزوں سے عبارت ہے۔ کسی مسئلے میں صحیح نظریے کی تعیین۔ پھر اس نظریے کی مفصل تشکیل و تائید اور مخالف نظریات کی تنقید۔ تعیین نظریہ کا مسئلہ اصلاً قرآن و حدیث کے نصوص کی تعبیر و تاویل کا مسئلہ ہے۔ لیکن دوسرے ملحوظات بھی تعیین کو متاثر کرتے ہیں۔ مثلاً یہ بات کہ ماخذ علیہ میں حدیث اور اجماع، عقل اور مشاہدے کا اضافی مقام کیلئے صوفیاء نے ان ماخذ علیہ پر کشف اور ذوق کا اضافہ کیا ہے۔ متکلمین نے بالعموم کشف کو کوئی اہمیت نہیں دی۔ غنمین کے یہاں تو اس کا ذکر تک نہیں ملتا اور متاخرین اسے قابل اعتناء نہیں سمجھتے۔

جہاں تک کلام کے ان مباحث کا مسئلہ ہے جن کا تعلق علم کی تعریف، تقسیم، ہر قسم کی مناسبت سے استدلال کی موزوں صورت، مابعد الطبیعیاتی امور میں عقل کے حدود، فلسفیانہ نظریات کی قدر و قیمت، وحی و الہام کی حیثیت اور ان کے تصورات کی تائید و اثبات وغیرہ مسائل سے ہے کتب کلامیہ میں بہت مفصل اور انتہائی قابل قدر بحثیں ملتی ہیں مگر ان بحث کے دو پہلو ایسے ہیں جن پر گفتگو بہت تشنہ اور غیر تشفی بخش ہے۔ ایک کا تعلق حدیث سے ہے اور دوسرے کا اجماع سے۔ اصولی طور پر متکلمین نے احادیث کو متواتر اور احادیث تقسیم کیا ہے۔ اور ہر ایک کے شرائط سے بحث کی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ متواترات مفید علم ہیں لیکن احاد مفید علم نہیں ہیں بلکہ وہ صرف عمل کے لیے حجت ہیں بشرطیکہ ان کے

علم کلام کا ایک تنقیدی جائزہ

رواۃ عادل ہوں اور کوئی قوی تر ملحوظہ ان سے متصادم نہ ہو۔“ اصحاب روایت کو متکلمین کے اس موقف پر اعتراض ہے۔ ابن تیمیہ نے بالخصوص اس موضوع پر مفصل گفتگو کی ہے۔ مگر تعجب ہے کہ بعد میں آنے والے متکلمین تقنازانی (م ۷۹۳/۶۱۳۹۰) جرجانی (۷۸۱۶/۶۱۳۱۳) اور عبدالحکیم سیالکوٹی نے اس کی طرف کوئی توجہ نہیں دی۔ احادیث اور آثار کا مسئلہ تاریخی واقعات کے علم کے ضمن میں بھی اٹھتا ہے۔ چونکہ علم تاریخ اور علم عقائد دو مختلف نوع کے علوم ہیں اس لیے ضروری ہے کہ احاد سے استفادے کے بارے میں جو نظریہ قائم کیا جائے اس میں اس فرق کو ملحوظ رکھا جائے۔

کلامی نظریات کی تشکیل میں علما کے اتفاق یا اجماع کا کیا مقام ہے۔ یہ مسئلہ خاصا نزاعی رہا ہے۔ مختلف معتزلی مفکرین نے اجماع کی علمی افادیت سے انکار کیا ہے۔ مگر ان کا انکار کچھ ایسے محل الفاظ میں ان کے ناقدین کے ذریعے ہم تک پہنچا ہے کہ پتا چلا نا بہت مشکل ہے کہ معتزلہ اجماع کی افادیت کے بالکلیہ منکر تھے یا صرف چند مخصوص قسم کے کلامی نظریات میں اجماع کی حجت انھیں تسلیم نہیں تھی۔ کلامی نظریات کی مختلف قسمیں ہیں۔ مثلاً ایک قسم وہ ہے جس کا تعلق قرآن و حدیث کے کسی لفظ کے معنی متعین کرنے سے ہوتا ہے، عالم مخلوق ہے۔ اس بات کی صداقت قرآن میں بار بار آئی ہے بلکہ مخلوقیت کے معنی بھی ایک حد تک متعین کر دیے گئے ہیں۔ یعنی یہ کہ عالم خدا کے علم، حکمت اور ارادے کا مظہر ہے مگر یہ مسئلہ کہ عالم کسی بھی معنی میں قدیم ہے یا نہیں۔ اس باب میں قرآن و حدیث کی کوئی تصریح نہیں ہے۔ نصوص سے ہر موقف کے بارے میں استدلال کیا جاسکتا ہے اور کیا گیا ہے۔ چنانچہ متکلمین نے ایک موقف اختیار کیا ہے، اور فلاسفہ اور صوفیہ وجودیہ نے دوسرا موقف۔ دوسرے قسم کے کلامی نظریے کی مثال قرآن مجید کے غیر مخلوق ہونے کا نظریہ ہے۔ اس مسئلے کا تعلق قرآن و حدیث کے کسی لفظ یا عبارت سے نہیں ہے۔ بلکہ ان نظریات سے ہے جو مختلف افراد نے قرآن کے کسی تصور کے بارے میں قائم کیے ہیں۔ جو لوگ قرآن کو مخلوق کہتے ہیں اور جو اسے غیر مخلوق کہتے ہیں دونوں اس نظریے سے استدلال کرتے ہیں جو وہ کلام الہی کے بارے میں رکھتے ہیں۔ تیسری طرح کا نظریہ وہ ہے جو کسی ایسی دلیل کا نتیجہ یا اقتضا ہے جو کسی اور نظریے کے اثبات

کے لیے وضع کیا گیا ہو۔ متکلمین نے اثبات صانع کے لیے جو ہر اور عرض کا ایک نظریہ پیش کیا ہے۔ اس نظریے کے ایک نتیجے کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔

اس کا دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ انسانی ارادہ اور فعل کا رشتہ منقطع ہو جائے۔ ارادے کی حیثیت فعل کے محض ایک شرط کی رہ جائے اور قائل انسان نہیں صرف خدا کی ذات قرار پائے۔ انسانی قدرت اور ارادے کی نفی اور خدا کی واحد فاعلیت یا بعد کے صوفیاء کے الفاظ میں توحید فعلی کا نظریہ متکلمین کے جو ہر و عروض کے نظریے کی پیداوار ہے۔

کلام میں اجماع کی حجت کے قائل نے کلامی نظریات کی کوئی تخصیص نہیں کی ہے۔ اس لیے خیال ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اجماع ہر طرح کے کلامی نظریے میں حجت ہے، چاہے وہ نظریہ منصوص ہو جیسے معاد جسمانی کا نظریہ یا غیر منصوص چاہے قرآن و حدیث میں اس کی کوئی متعین بنیاد ہو جیسے خلق عالم کا نظریہ۔ یا نہ ہو جیسے قرآن کے خلق اور عدم خلق کا نظریہ اور چاہے وہ کسی کلامی نظریے کا صرف نتیجہ یا اقتضا ہو جس کی صحت خود ماہ النزاع ہو جیسے نظریہ جوہر و عرض سے پیدا شدہ مختلف نظریات: یعنی علیت کی نفی، تجد و مثال، اور توحید فعلی۔ اس ابہام کے پیش نظر اگر کوئی اجماع کی حجت پر معترض ہو تو تعجب کی بات نہیں۔

اسی طرح قرآن و حدیث کے نصوص کی تعبیر و تاویل کی بحث بھی غیر تشفی بخش ہے۔ امام اشعری اور باقلانی نے نصوص کی تعلیم اور تخصیص کے مسئلے سے بحث کی ہے۔ امام الحرمین جوینی نے "النشامل" میں مختلف آیات اور حدیثوں کی تاویل کے لیے ایک الگ باب وقف کیا ہے۔ امام غزالی نے "الاقتصار"، "احیاء العلوم" اور دوسری کتابوں میں اس مسئلے پر بحث کی ہے۔ ابن تیمیہ نے بھی اپنے طرز پر بڑی شرح و بسط کے ساتھ لکھا ہے۔ مگر دو اعتبار سے تعبیر و تاویل نصوص کا مسئلہ ہنوز قابل توجہ ہے۔ ایک اس اعتبار سے کہ بالعموم بحث خدا اور معاذ کے مسائل تک محدود رہتی ہے۔ قرآن و حدیث میں کائنات اور انسان سے متعلق بہت سے بیانات ہیں جو ایک حد تک سائنس کے حدود میں آتے ہیں۔ ان بیانات کے بارے میں تعبیر و تاویل کا سوال اٹھتا ہے۔ بعض مسائل کی طرف دور حاضر کے مفسرین اور متکلمین نے کسی قدر توجہ کی ہے۔ مگر بیشتر مسائل توجہ کے قابل ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ کلامی کتابوں

علم کلام کا ایک تنقیدی جائزہ

میں تعبیر و تاویل نصوص کا مسئلہ صرف ایک ضمنی مسئلے کی حیثیت سے آتا ہے۔ مستقل موضوع کی حیثیت اسے کبھی حاصل نہیں ہو سکی۔ در آنحالیکہ کلاسیکی تفکر کا آغاز ہی اس سے ہوتا ہے۔ تعجب ہوتا ہے کہ علمی مسائل اور اس کے متعلقات تو کلامی کتابوں میں ایک مستقل موضوع بن سکے اور ان کی بحث متعدد ابواب میں پھیل گئی لیکن تعبیر و تاویل نصوص کا مسئلہ ایک باب کا بھی مستحق قرار نہیں پایا۔ آج کے دور میں ضرورت ہے کہ اس موضوع پر مستقل کتابیں لکھی جائیں اور اسے علاحدہ فن کی حیثیت سے مرتب کیا جائے۔

اہل کلام نے جن ادیان کے نظریات پر تبصرہ کیا ہے ان میں عیسائیت، یہودیت، مجوسیت، بدھ مت (برہمنیت) اور مزدکیٹ شامل ہیں۔ غیر مذہبی افکار میں سے نیچرلزم کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ ان افکار و ادیان سے متکلمین کی واقفیت زمانے کے گزرنے کے ساتھ ساتھ بڑھتی گئی۔ لیکن یہ کہنا مشکل ہے کہ کسی کی رسائی مذاہب کی اصل کتابوں تک ہوئی۔ زیادہ تر انھوں نے ترجموں اور ثانوی مآخذ سے استفادہ کیا۔ دورِ حاضر میں بھی احیاء کلام کی جن حضرات نے کوشش کی ہے ان میں سے بھی شاید چند ہی ایسے ہوں جو بنیادی کتابوں کو ان کی اصل زبان میں پڑھ سکے ہوں۔ میرے علم کی حد تک کوئی متکلم ایسا نہیں گزرا جس نے عہد نامہ جدید مثلاً اصل یونانی میں مطالعہ کیا ہو۔ سید احمد خان (م ۱۸۹۸ء) اور حمید الدین فراہی عبرانی سے واقف تھے۔ لیکن غالباً ان زبانوں میں انھیں زیادہ درک نہیں تھا۔

اس مسئلے سے قطع نظر دورِ حاضر کے مجددین کلام نے مذاہب کا جو مطالعہ کیا ہے اس کے حدود کچھ زیادہ وسیع نہیں ہیں۔ مثلاً عہدہ کا عیسائیت کا مطالعہ بہت محدود تھا۔ وہ بائبل کی تنقید کے اس کام سے بھی آشنا نہیں معلوم ہوتے جو ان کے زمانے تک انجام پا چکا تھا۔ اگر غزالی تسلیم، الوہیت مسیح، کفارتہ وغیرہ عیسائی عقائد پر تبصرے کے دوران یوحنا کی انجیل کی عبارتوں کی توجیہ کریں تو وہ معذور ہیں۔ لیکن ان عقائد پر آج کے دور میں کوئی قلم اٹھائے اور تنقید بائبل کے فن سے آشنانہ ہو تو ہرگز معذور قرار نہیں دیا جائے گا۔

بائبل کی تنقید اور یہودی و عیسائی تصورات کے تاریخی مطالعے کا جو کام اس صدی بالخصوص قریب کے چند دہوں میں ہوا ہے۔ اس نے کلام کے لیے بہت سے نئے مسائل

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

پیدا کیے ہیں۔ ایک مسئلہ خود تورات، زبور اور انجیل کے صحیح تصور کا ہے۔ مسلمان علما بالعموم ان کتابوں میں جزئی تحریف کے قائل ہیں پر ان کی مجموعی صحت ان کے نزدیک ہمیشہ مسلم تھی۔ لیکن اب یہ نظریہ نظر ثانی کا محتاج ہے۔ ضرورت ہے کہ عصری تحقیقات کی روشنی میں قرآن اور حدیث کے ان بیانات کا جو ان کتابوں سے متعلق ہیں از سر نو جائزہ لیا جائے۔ دور حاضر کی چند تفسیروں بالخصوص مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی تفہیم القرآن میں بائبل کی تنقید سے استفادے کی ایک اچھی مثال ملتی ہے۔ لیکن مولانا مودودی نے اس تنقید کے پیش نظر تینوں کتب سماویہ کے بارے میں کسی جامع خیال کا اظہار نہیں کیا ہے۔

دور حاضر نے بہت سے نئے مسائل اٹھائے ہیں جن پر کلام کی ضرورت ہے۔ میں یہاں صرف ایک مسئلے کا ذکر کروں گا اور اس پر اپنی بات ختم کروں گا۔ یہ مسئلہ نفس مذہب کے تصور سے متعلق ہے۔ کلامی فکر کی تہ میں یہ خیال کام کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ مذہب علم اور معرفت کی چیز ہے۔ اس خیال میں اہل کلام منفرد نہیں ہیں۔ فلاسفہ اور بہت سے صوفیا بھی ایسا ہی خیال رکھتے ہیں۔ چنانچہ فلاسفہ نے فلسفے اور وحی کے بیانات میں جو فرق کیا ہے اس کی بنیاد اسی خیال پر ہے۔ اس فلسفیانہ خیال کی بہترین مثال ابن طفیل (م ۵۸۱ھ / ۱۱۸۵ء) کی ”حی بن یقظا“ ہے۔ بعض صوفیا کا نظریہ کہ مذہب کی غایت قصوی معرفت ہے اسی خیال سے پیدا ہوا ہے۔

اقبال کے عہد میں مذہب کی حقیقت کی تفہیم کے لیے مذہبی واردات (Religious Experiences) کا تصور استعمال ہوتا تھا۔ کچھ اس رجحان کے تحت اور کچھ صوفیا اسلام کے زیر اثر، اقبال نے دینی فکر کی تشکیل کا کام مذہبی واردات کے تصور سے شروع کیا۔ تاریخ کلام کے نقطہ نظر سے یہ ایک نیا اقدام تھا۔ افسوس ہے کہ اقبال کے بعد اسلامی دنیا ان کے فکر کی تفسیر و تشریح ہی میں لگی رہی۔ اور ان کے نئے تصور پر کلامی فکر کو آگے بڑھانے کا کوئی کام نہیں ہوا تاکہ اس تصور کی افادیت واضح ہو یا اس کی خامیاں معلوم ہوں۔

اقبال کی کاوش پر آج چالیس سال گزر چکے کو آئے۔ اس عرصے میں مذہب کے فہم اور

علم کلام کا ایک تنقیدی جائزہ

تبصیر کے مسئلے پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ خود مذاہب عالم کی تاریخ سے واقفیت میں بے حد اضافہ ہوا ہے۔ ان حالیہ تحقیقات اور مطالعوں کی روشنی میں ضرورت ہے کہ مذہب کی حقیقت سے متعلق مزید غور و فکر ہو۔ ہو سکتا ہے کہ کسی کو اقبال کے نقطہ آغاز سے اتفاق نہ ہو اور اس خیال سے کہ ایمان کو مذہبی تجربے پر تقدم حاصل ہے وہ دینی فکر کی تشکیل و اردات کے بجائے ایمان کے مطالعہ سے شروع کرے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی مذہبی واردات کو دین کا نقطہ کمال سمجھتے ہوئے ایمان اور واردات دونوں کو یکساں اہمیت دے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ واردات ایمان اور معرفت تینوں تصورات کے امتزاج سے ایک جامع تصور پیدا ہو جو نقطہ آغاز بنے۔ بہر حال مستقبل کا متکلم جو بھی راہ اختیار کرے گا، اسے اول قدم پر مذہب کی حقیقت کے مسئلے سے سابقہ پیش آئے گا۔ اس مسئلے پر غور و فکر کیتے وقت اسلام ہی نہیں مذہب کی پوری تاریخ پیش نظر رکھنی ہوگی۔ اور گزشتہ چند دہوں میں فلسفہ انسانیات اور تقابلی مذہبیات کے میدانوں میں جو کچھ کام ہوا ہے اس کام سے اسی طرح استفادہ کرنا ہوگا جس طرح ماضی میں کلام کی عظیم شخصیتوں نے اپنے دور کے علوم سے کیا تھا۔

گرچہچین ڈبلو، ٹرال

سر سید احمد خاں اور انیسویں صدی میں علم الکلام کا احیاء

آج بھی عام طور سے انیسویں صدی عیسوی میں علم کلام کے ارتقا کو تقریباً بلا شرکت غیرے جمال الدین افغانی (۱۸۳۷-۱۸۹۷) اور محمد عبیدہ (۱۸۴۹-۱۹۰۵) کے کارہائے نمایاں میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جے۔ ایم۔ ایس۔ بالجانب، فضل الرحمن، عزیز احمد، بشیر احمد ڈار اور خلیق احمد نظامی نے اپنی تحریروں میں انیسویں صدی عیسوی کے ہندوستانی مسلمان مصلحوں کی کلامی خدمات کی طرف نمایاں اشارے کیے ہیں باوجود ان مصلحین کے کلامی کارناموں کی کیفیت کے بارے میں ابھی تک شکوک و شبہات باقی ہیں۔ مثلاً ۱۹۲۰ میں گولڈنہیر نے قرآن کے تفسیری رجحانات اور اس کے طریق کار پر بحث کرتے ہوئے اپنی اس رائے کا اظہار کیا تھا کہ مصر میں عبیدہ کی اصلاحی تحریک تو اپنے غالب رجحان کے لحاظ سے کلامی تحریک تھی لیکن ہندستان میں سر سید احمد خاں کی اصلاحی تحریک دراصل ایک تمدنی تحریک تھی جس کا کلامی

یہ مضمون ڈاکٹر ٹرال کے تحقیقی کام "سر سید احمد خاں اور انیسویں صدی میں نئے علم الکلام کا احیاء" پر مبنی ہے جس پر انھیں اسکول آف اورینٹل اینڈ افریقن اسٹڈیز، یونیورسٹی آف لندن نے پی ایچ ڈی کی ڈگری عطا کی۔ مضمون کا اردو ترجمہ ڈاکٹر کبیر احمد جاسی استاد فارسی اور ڈاکٹر ماجد علی خاں استاد اسلامیات (جامعہ ملیہ اسلامیہ) نے کیا ہے۔

سر سید احمد خاں اور انیسویں صدی میں علم الکلام کا احیا

مسائل سے برائے نام ہی تعلق تھا۔ یہ صورت حال آج بھی کسی نہ کسی شکل میں باقی ہے اور بہت سے عرب اور مغربی مفکرین کے افکار و خیالات گولڈزہیر کے مذکورہ بالا خیالات کی گونج معلوم ہوتے ہیں۔ میرے خیال میں یہ رائے صحیح نہیں ہے اس لیے میں اپنے مقالے میں سر سید احمد خاں کی سوانحی تفصیلات سے صرف نظر کرتے ہوئے ان کی کلامی تصانیف کا جائزہ لوں گا اور انیسویں صدی عیسوی کے نئے علم الکلام میں ان کا جو حصہ ہے اس کی طرف مختصر طور سے اشارے کر دوں گا۔

سر سید کے حالات اور ان کے کارناموں پر لوگوں نے ان کی زندگی ہی سے لکھنا شروع کر دیا تھا، یہ سلسلہ آج بھی جاری ہے۔ سر سید سے متعلق تصانیف کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک میں تو وہ ہندوستانی مسلمانوں کے قائد کی شکل میں سامنے آتے ہیں اور دوسری میں وہ ایک اسلامی مفکر کا روپ دھار لیتے ہیں۔ حالی نے حیات جاوید میں سر سید کے بارے میں دوسرے مصنفین کے مقابلے میں زیادہ متوازن رائے پیش کی ہے۔ ان کا بنیادی نقطہ نظر یہ ہے کہ سر سید اپنی قوم کے میٹھا تھے جنہوں نے ۱۸۵۷ء کے ہنگاموں کے بعد اس میں دوبارہ عزت نفس کا احساس پیدا کیا۔ اس طرح وہ نئی ہندوستانی نسل کے لیے ایک نمونے کا کام کرتے ہیں۔ حالی اسی پس منظر میں سر سید کا مطالعہ کرتے ہیں اور اپنے ہیرو کو ایک ایسے نمایاں اسلامی مفکر کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں جس نے اسلامی روایات کے اندر رہتے ہوئے مسلم سماج کی مکمل اصلاح کا بیڑا اٹھایا تھا۔

ڈاکٹر اقبال (۱۸۷۷-۱۹۳۸) نے اپنے کتاخچے اسلام اور احمدیت میں سر سید کی عمیق عظمت کو ان معنوں میں اجاگر کیا ہے کہ وہ پہلے ہندوستانی مسلمان تھے جنہوں نے اسلام کی جدید تعین سمت کی ضرورت کو نہ صرف محسوس کیا بلکہ اس موضوع

لے آئی۔ گولڈزہیر "Die Richtungen Der Islamischen Koranouslegung"

لیڈن، ۱۹۲۰ء، ص ۳۱۹-۳۲۰

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

پر کام بھی کیا۔ ہم سرسید کے مذہبی خیالات سے تو اختلاف کر سکتے ہیں لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتے کہ سرسید کی بے چین روح نے ہی سب سے پہلے عہد جدید کے اثرات کو محسوس کیا۔

مذکورہ بالا خیال کی روشنی میں سید احمد خاں ایک ایسے مسلمان کی حیثیت سے سامنے آتے ہیں جو اسلام کے آفاقی نظام پر نہ صرف یقین رکھتا ہے بلکہ اسی کو عہد جدید کے چیلنج سے نپٹنے کا واحد ذریعہ بھی سمجھتا ہے۔ ایک حلقہ اس خیال کا مدعی ہے کہ سرسید کی اسلامی فکر بنیادی طور پر اسلام کے بارے میں عیسائی مبلغین کے خیالات کے خلاف دفاعی نوعیت کی تھی، اور اہل مغرب اپنی جس تہذیب کو لبرل، عقلی اور ترقی پسند ثابت کر کے اس کی ترویج و اشاعت کے پروگنڈے میں مصروف تھے سرسید اس کے جواب میں یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ خود مذہب اسلام ان تمام صفات کا حامل ہے۔ دوسرے حلقے میں کچھ لوگ تو وہ ہیں جو ان کی مذہبی فکر کو تشکیل مذہب سمجھتے ہیں بعض لوگ اسے تخریب مذہب کا سبب قرار دیتے ہیں۔ کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جو سرسید کو نئے علم کلام کا موجد قرار دیتے ہیں۔

موسس کے ناقدین خواہ وہ ہمارے ہی زمانے کے کیوں نہ ہوں ان پر کچھ لکھتے وقت جمال الدین افغانی کی اس تنقید کا بار بار ذکر کرتے ہیں جو اٹھولنے اپنے مقالے ”الذہریون فی الہند“ (مطبوعہ عروۃ الوثقی، ۱۸۸۲ء) میں سرسید پر کی تھی اور لکھا تھا کہ ”وہ نیچریوں (مادہ پرستوں) کے بھیس میں منظر عام پر آئے ہیں اور اس بات کے مدعی ہیں کہ اندھے نیچر کے علاوہ اور کسی شے کا وجود نہیں ہے۔ اس کائنات کا خالق کوئی عقل مند خدا نہیں ہے (حالانکہ سرسید کے بارے میں یہ کہنا صریح غلط فہمی ہے) اور معاذ اللہ تمام کے تمام پیغمبر نیچری تھے جو اس خدا پر ایمان نہیں رکھتے تھے

سرسید احمد خاں اور انیسویں صدی میں علم الکلام کا احیاء

جس کا ذکر الہامی مذاہب کی کتابوں میں آیا ہے گئے این کیڈی کا، جنہوں نے اسے مقالے کا انگریزی میں ترجمہ کیا ہے۔ خیال ہے کہ جمال الدین دہلوی سرسید کی سیاسی اور وفادارانہ پالیسی سے اختلاف رکھتے تھے۔ خود جمال الدین افغانی کے فلسفیانہ اور کلامی افکار کے سلسلے میں بلاشبک و شبہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ان کے افکار و خیالات بھی سرسید احمد خاں کے افکار و خیالات سے بہت کچھ ملتے جلتے ہیں۔ اس بات کی سب سے بہتر مثال جمال الدین افغانی کا وہ مضمون ہے جو انہوں نے انٹرنیشنل ریناں کے جواب میں لکھا تھا۔ اپنے ابتدائی زمانے یعنی انیسویں صدی کے پانچویں دہے میں سرسید نے مذہبی موضوعات پر کئی چھوٹے چھوٹے رسالے لکھے۔ اسی زمانے کی یادگار ان کا وہ تذکرہ بھی ہے جس میں انہوں نے اپنے زمانے کی دہلی کے ممتاز افراد بالخصوص صوفیا اور علما کا ذکر کیا ہے۔ یہ تذکرہ ان کی جغرافیائی تصنیف آثار الصنادید کے ایک حصے کے طور پر شائع کیا گیا تھا۔ اس زمانے میں انہوں نے جو مذہبی رسائل لکھے تھے ان میں سے اہم ترین رسالے، مولود نامہ، جلاء القلوب، بکرم الخیر (۱۸۴۱) کلمۃ الحق (۱۸۴۹) اور راہ سنت در رد بدعت (۱۸۵۰) ہیں۔

اس زمانے میں ان کو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت سے جو لگاؤ رہا وہ صرف رسمی اور تقلیدی نہیں تھا۔ ان کی ان ابتدائی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اسلام کا مطلب یہ ہے کہ محمدؐ کی شخصیت سے محبت کی جائے اور جہاں تک ممکن ہو سکے آپ کی سنت کا اتباع کیا جائے۔ سرسید کے نزدیک تمام احکام الہی کی تجسیم محمدؐ اور ان کی تعلیمات کی شکل میں ہوئی ہے۔ اس لیے صاحب ایمان کی نشانی یہ ہے:

۱۷ An Islamic Response to Imperialism (اسلام کا شہنشاہی نظام حکومت)

پروڈرمل، ترجمہ از محی آر کیڈی (برکلی اینڈ لاس اینجلس: یونیورسٹی آف کیلیفورنیا پریس، ۱۹۶۸ء)

ص ۱۷۷

۱۸ ایضاً، ص ۷۰؛ ص ۱۸۳؛ ص ۱۸۷

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

آپ کے لئے ہوئے پیغام پر مکمل طور سے عمل کرے۔ ان کے نزدیک طریقت اور شریعت دونوں کا منتہا و مقصود ایک ہی ہے اور یہ دونوں راستے طریقہ محمدیہ کی نقل ہیں۔ تقدس و بزرگی کی علامت یہ ہے کہ تمام شعبہ ہائے زندگی میں سنت کی پیروی کی جائے یہ چیز اس وقت بہت آسان ہو جاتی ہے جب یہ مان لیا جائے کہ سنت پیغمبر ہی عین شریعت ہے۔ اتباع سنت کی کوشش پیغمبر کی ذاتی محبت کی شکل میں نمودار ہوتی ہے۔ یہ محبت صاحب ایمان کی ساری شخصیت کو تبدیل کر کے رکھ دیتی ہے۔

اصل اسلام کی طرف مراجعت کے سلسلے میں نوجوان سید احمد کو ان اختلافات کا پوری طرح احساس ہے جو ان کے معاصر ہندوستانی مسلمانوں کے اعمال اور صحابہ تابعین اور تبع تابعین کے اعمال کے مابین نظر آتا ہے۔ یہ صاحب ایمان ان بدعتوں سے سخت برگشتہ نظر آتا ہے جو ہندوستانی مسلمانوں کے اعمال میں غیر مسلم معاشرے کی وجہ سے در آئی ہیں اسی لیے وہ اسلامی عقائد پر نئے سرے اور ایک نئے انداز سے نظر ڈالتا ہے۔

نوجوان سید احمد خاں خاص طور سے ان بدعتوں پر معترض ہیں جو اسلامی مساوات و اخوت کے تصور کو مجروح کرتی ہیں مثلاً شادیوں میں تاخیر اور ان کو خواہ مخواہ سماجی وقار کا مسئلہ بنانا اور پیروں کا مال و دولت کو جمع کرنا اور مناصب کے حصول کے لیے کوشاں رہنا۔

سید احمد کی ان ابتدائی تحریروں ہی سے اسلامی عقائد کے تقدس اور استحکام پر ان کے یقین، ہندوستان میں ان پر عمل درآمد اور دیگر مذاہب کے مقابلے میں اسلام کے مصلحانہ مذہب ہونے پر بڑی اچھی روشنی پڑتی ہے۔ آگے چل کر انھوں نے جو کلامی خدمات انجام دیں وہ اسی سلسلے کی کڑیاں تھیں جو ان کے کسی دوسرے سیکولر مقصد کے لیے نہیں، بلکہ بدعتوں کے غور و فکر کے نتیجے میں عالم وجود میں آئی تھیں۔ انھوں نے سید احمد شہید (۱۷۹۶-۱۸۳۱) اور شاہ اسماعیل شہید (۱۷۷۹-۱۸۳۱) کی تحریک جہاد یا نام نہاد ہندوستانی واپی تحریک کا کم از کم

سید احمد خاں اور انیسویں صدی میں علم الکلام کا احیا

اس حد تک اثر قبول کیا کہ وہ بدعت کے خلاف نبرد آزما ہو گئے۔ لیکن ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ شریعت کے سیاسی پہلو مثلاً جہاد اور خلافت جیسے مسائل کے سلسلے میں اگرچہ شاہ اسماعیل شہید نے خاصی تفصیل سے لکھا ہے، لیکن سید نے علی الاعلان کچھ کہنے سے نہ صرف گریز کیا ہے بلکہ ان کے سیاسی خیالات سے اختلاف بھی کیا ہے۔

اسلام اور اہل کتاب کے صحایف

سید احمد جیسے مذہبی نقطہ نظر رکھنے والے شخص کو ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی ناکامی کے نتیجے میں اسلامی عقائد کے سلسلے میں سیاسی طور سے نئے نئے چیلنجوں کا مقابلہ کرنا پڑا۔ خاص طور سے یہ چیلنج عیسائی مشنریوں کے پیش کردہ پیام عیسائیت کی شکل میں سامنے آیا۔ اس کے علاوہ اسلام کے تاریخی ماخذ پر تنقید جس کا نمونہ میور (۱۸۱۹-۱۹۰۵ء) اور ان کے جیسے دوسرے مصنفین کی تحریروں میں ملتا ہے، اور جدید سائنسی اکتشافات اور ان کے فلسفیانہ نتائج بھی اسلامی عقائد کے لیے چیلنج بن کر سامنے آئے۔

سید احمد ایک ایسے دور میں پروان چڑھے جس میں شمالی ہند کے مسلمانوں اور ہندوؤں پر عیسائی مبلغین کا اثر تیزی سے بڑھ رہا تھا۔ ۱۸۱۳ء کے بعد سے ایسٹ انڈیا کمپنی نے عیسائی مبلغین کو اپنے حدود اقتدار میں داخلے کی کھلی چھوٹ دے دی تھی۔ اس چھوٹ کے نتیجے میں امریکی اور برطانوی مبلغین کا ایک جال پھیل گیا۔ یہ مبلغین مختلف النوع قسم کے کام انجام دیتے جو انجیل کا پیغام پہنچانے سے لے کر بڑے بڑے شہروں میں تعلیمی اور طبی اداروں کے قیام پر مشتمل تھا۔ اگرچہ ان مبلغین کو حکومت کی طرف سے کوئی

۱۷ محمد ہدایت اللہ "Sayyid Ahmad. A Study of The Religious Reform

(سید احمد۔ سید احمد کے بریلوی کی مذہبی اصلاحی

Movement of Sayyid Ahmad of

Raebareilly

تحریک کا مطالعہ)۔ لاہور، اشرف، ۱۹۷۰ء

مرد نہیں ملتی تھی مگر حکومتی فرتے کے ہم نسل و ہم قوم ہونے کی وجہ سے ان کو خصوصی مراعات اور مخصوص نوعیت کا وقار بہر حال تھا۔ شمالی مغربی صوبہ جس کا دار الحکومت آگرہ تھا انیسویں صدی کے چوتھے دہے تک، یعنی اس وقت تک جب کہ سرسید کا وہاں قیام تھا، انگلیکن چرچ مشنری سوسائٹی کے ایک جرمن پادری کارل گوتلیب فنڈر (Carl Gottlieb Pfander) (۱۸۰۳-۱۸۶۵) کی کوششوں کی وجہ سے مسلمانوں میں تبلیغ مسیحیت کا ایک گرہ بن گیا تھا۔ ۱۸۴۱ء میں جب پادری فنڈر آگرے آئے تو ان کی مشہور ترین متنازع کتاب "میزان الحق افارسی" (۱۸۳۵ء) پوری مشرقی اسلامی دنیا میں بڑی کثرت سے تقسیم کی جا چکی تھی۔ آگرہ اور شمالی مغربی صوبے کے دوسرے شہروں میں پادری فنڈر اور ان کے رفقا تبلیغ مسیحیت کے کام میں بڑی تندہی سے لگے ہوئے تھے۔ یہ لوگ تحریر کے ساتھ ساتھ عالمانہ سطح پر تقریر سے بھی کام لیتے اس کے علاوہ مقامی زبانوں میں لاکھوں کی تعداد میں انجیل کے نسخے بانٹتے پھرتے۔ ان لوگوں کا یہ طریق کار عوام میں تازہ ترین موضوع گفتگو، اور مسلمان زعماء کے لیے خصوصی غور و خوض کا مسئلہ بن گیا۔ توریت اور انجیل کا محرف ہونا، ان مبلغوں اور علما کے درمیان ایک نزاعی مسئلہ بن کر ابھرا۔ اس سلسلے میں پادری فنڈر کے سب سے بڑے حریف و مد مقابل مولانا رحمت اللہ کیرانوی (۱۸۱۸-۱۸۹۱ء) تھے۔ ان کی سب سے بڑی مؤثر تصنیف "اعجاز عیسوی الملقب بہ مسئلہ تحریف" (فارسی طبع اول آگرہ ۱۸۵۳ء) میں اس مسئلے پر کہ یہود و نصاریٰ کے صحایف میں تحریف ہوئی ہے بڑی تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ مولانا رحمت اللہ کیرانوی کی یہ مناظرانہ تصنیف حلقہ علما کی وہ پہلی تصنیف ہے جس میں اس زمانے کی مغربی تنقید اور تفسیر صحف کمالی (توریت و انجیل) کے قواعد و قوانین کو بڑے واضح انداز سے استعمال کیا گیا ہے۔ پادری فنڈر کے ایک دوست اور برطانوی انتظامیہ کے ایک ممتاز فرد ولیم میور متعینہ آگرہ نے اپنی آمد ہند کے ابتدائی ایام ہی سے اس تنازعہ میں گہری دلچسپی یعنی شروع کی اور انیسویں صدی کے چوتھے اور پانچویں دہوں میں اس نے اس سلسلے

سر سید احمد خاں اور انیسویں صدی میں علم الکلام کا احیا

میں کتابیں لکھیں۔ میور نے بھی مسئلہ تحریف ہی کو اپنا بنیادی موضوع قرار دیا۔ ۱۸۵۵ء میں اس نے اس بات کے لیے عیسائیوں کو ابھارا کہ قرآن میں یہود و نصاریٰ کے صحائف کا جو ذکر ملتا ہے اس سے فائدہ اٹھائیں اور خود مسلمانوں کے نقطہ نظر سے جو منطقی نتیجہ برآمد ہوتا ہے اس پر زور دیں۔

بلاشبہ سر سید احمد کے لیے یہ تنازعہ نیا نہیں تھا۔ حقیقت حال یہ ہے کہ ۱۸۵۰ء کے ہنگامے سے کچھ ہی عرصہ قبل انھوں نے اسلام کی مدافعت میں کئی (غیر مطبوعہ) رسائل بھی لکھے تھے لیکن آگے چل کر ان کا نقطہ نظر یہ ہو گیا کہ انجیل کا متن مصدق ہے اور ان کے ذہن میں اصل اسلام یہ جو تصور تھا اس کے مطابق ان صحائف کی تشریح کی جاسکتی ہے۔ وہ بہت دنوں تک انجیل میں اس تحریف لفظی کے قائل نہ رہ سکے جس کا تذکرہ ”اعجاز عیسوی“ میں کیا گیا ہے۔ وہ اپنے غور و فکر کے نتیجے میں نسخ کا ایک دوسرے ہی نظریے تک پہنچے انھوں نے اس بات کا فیصلہ کیا کہ وہ انجیل کے اصل ماخذ کو اسی کی زبان میں کھنگالیں اور یہی عقاید کی ابتدائی تاریخ کا جائزہ لیں ان کا یہ فیصلہ پادری فنڈر اور ویم میور کے اس مطالبے کے جواب میں تھا کہ مسلمان انجیل اور اولین کلیسا کا تاریخی مطالعہ کریں۔

سر سید کے مذکورہ بالا مطالعہ کا نتیجہ ان کی کتاب ”تبیین الکلام“ میں ملتا ہے جو پوری انجیل کی نہیں بلکہ اس کے کچھ اجزاء کی تفسیر ہے۔ اس کتاب کی پہلی جلد دس ابواب اور دو ضمیموں پر مشتمل ہے، جو اور دوسری باتوں کے علاوہ یہود و نصاریٰ کے صحائف کے مصدقہ ہونے کے مسئلے سے بحث کرتی ہے۔ اس ضمن میں انھوں نے مسئلہ نسخ و تحریف پر بھی گفتگو کی ہے۔ یہی وہ مسائل تھے جو تنازعہ کا باعث تھے۔ تبیین الکلام کی دوسری جلد میں کتاب پیدائش (ابواب ۱-۱۱) کی تفسیر ہے۔ انجیل

اسلامی کی تشکیل جدید

کامتن اس کی اصل عبرانی میں اور اس کا ترجمہ اردو اور انگریزی میں شائع کیا گیا ہے۔ ان تراجم اور اصل متن کے مقابل کالم میں عربی زبان میں وہ قرآنی آیات اور احادیث لکھی ہوئی ہیں جو انجیل کے متن سے مماثلت رکھتی ہیں۔ متن اور اس کے تراجم ان طول طویل حاشیوں سے بالکل الگ ہیں جو انجیل کی آیات اور اسلام و عیسائیت کے ان کلامی مسائل پر لکھے گئے ہیں جو معرض بحث میں تھے، تیسری جلد میتھیو کی انجیل (۱-۵) کی تفسیر ہے اور (ہمارے علم کے مطابق) صرف اردو میں ہے جو ۱۸۸۷ء کی مطبوعہ ہے لیکن اس جلد میں اس بات کا تذکرہ کیا گیا ہے کہ اس کی پہلی اشاعت ۱۸۶۲ء میں ہوئی تھی۔

جن اسلامی اور مسیحی مآخذ سے اس کتاب میں کام لیا گیا ہے ان میں محمد الدین رازی

(۱۱۴۹-۱۲۰۹ء) کی تفسیر کبیر، مفتاح الغیب اور ہورن (Jn. H. Horne) کی کتاب

An Introduction To The Critical Study And Knowledge of

The Holy Scriptures (1818) خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ان میں مؤخر الذکر

کتاب ۱۸۶۰ء تک انگریزی بولنے والے پروٹسٹنٹ کالجوں اور یونیورسٹیوں میں بائبل کا مطالعہ کرنے کے لیے اہم ترین نصابی کتاب کے طور پر استعمال کی جاتی رہی تھی۔

سید احمد خاں کا نقطہ نظر یہ ہے کہ قرآنی اصطلاحات کتاب، تنزیل الکتاب،

آتم الکتاب سے مراد عہد نامہ عتیق کے صحائف اور عہد نامہ جدید کے کچھ حصے ہیں۔

صرف یہی نہیں بلکہ یہ اصطلاحیں خاتم النبیین کے زمانے تک کے تمام برحق پیغمبروں

کے معلوم اور نامعلوم، موجود اور ناپید صحائف کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ سید احمد خاں

انجیل یا اس کے حصوں کو اسی نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں جو قرآنی نقطہ نظر ہے۔ ان کا

سرسید احمد خاں اور انیسویں صدی میں علم الکلام کا احیا

نقطہ نظر اپنے ہم عصر عیسائی شارحین انجیل کے نقطہ نظر سے میل نہیں کھاتا۔ وہ انجیل کے مصدقہ ہونے اور اس کی تحریف کے سلسلے میں اپنی تحقیق و تفتیش کے بعد اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ جو انجیل ہم تک پہنچی ہے اس کا متن بجز ان چند مقامات کے بلاشبہ اصل انجیل سے مختلف ہے، مخرف نہیں ہے۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ ممکن ہے کہ اس طرح کے چند اور بھی مقامات ہوں جن کا ہم کو ابھی تک علم نہیں ہو سکا ہے انجیل میں جو غلطیاں اور تضادات ملتے ہیں وہ قصداً کسی تحریف کی وجہ سے نہیں ہیں، بلکہ ان کو مرور ایام کا نتیجہ کہا جاسکتا ہے۔

سید احمد خاں کے نزدیک تحریف کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ متن میں بالتقصیر دو بدل کیا گیا ہے وہ اپنے نظریے کو تقویت دینے کے لیے مشہور مسلم محقق فخر الدین رازی کے بیان کا حوالہ دیتے ہیں جو انجیل کے متن میں مکمل ہم آہنگی کے قائل ہیں۔ فخر الدین رازی اس سلسلے میں منفرد نہیں ہیں بلکہ ”الرد الجلیل“ اور ”اخوان الصفا“ کے مصنفین بھی اس سلسلے میں ان کے ہم خیال ہیں۔

عہد نامہ عتیق و جدید کے صحائف اور وحی کی تاریخ

جب بنیادی طور پر یہ بات تسلیم کر لی گئی کہ یہود و نصاریٰ کے صحائف کے متون مصدقہ ہیں تو منطقی طور پر یہ سوال ابھرتا ہے کہ اپنے نظریہ نزول وحی کے تاریخی پس منظر میں اسلام ان صحائف، ان میں مندرج پیغام اور ان سے منسلک مذاہب کو کیا درجہ دیتا ہے؟ اگر قرآن اور یہود و نصاریٰ کے صحائف دونوں ہی الہامی ہیں تو کیا الہامی ہونے کی وجہ سے دونوں کو یکساں درجہ حاصل ہے یا نہیں؟ اس مقام پر سید احمد وحی لفظی اور وحی معنوی میں فرق کرتے ہیں۔ یہی امتیازی نقطہ نظر قدیم علم کلام میں بھی پایا جاتا ہے جس میں قرآن کو وحی متلو اور حدیث کو وحی غیر متلو کہنا گیا ہے۔ سرسید کے خیال میں مسلمان

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

قرآن سے پہلے کی الہامی کتابوں کے حصوں میں بھی مزید امتیاز کرتے ہیں اور ان کے بعض حصوں کو وہ "خاص متن" اور بقیہ حصوں کو وہ "روایت" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک صرف اول الذکر حصص ہی لفظ بہ لفظ نازل ہوئے تھے بلکہ آہر کتابوں کے بارے میں یہ تسلیم کر لینے کے بعد کہ ان سب کا سرچشمہ تو خدا ہے لیکن وہ وحی کی حیثیت سے مختلف ہیں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کا قرآنی وحی کی برتری کے بارے میں عقیدہ کس حد تک انھیں آسمانی صحائف بالخصوص یہود و نصاریٰ کے صحائف کے الہامی کردار کو قبول کرنے پر مجبور کر سکتا ہے۔ روایتی طور سے اس سوال کو نسخ الشرائع کے قدیم نظریے کے مطابق حل کیا گیا ہے۔ صدیوں تک مسلم علما کا یہ خیال رہا ہے کہ الہامی شریعتیں ایک دوسرے کو برابر منسوخ کرتی رہی ہیں۔ مثلاً ممتاز مسلمان عالم اور صوفی مفکر شاہ ولی اللہ (۱۷۰۲-۱۷۶۳) کے نزدیک نسخ الشرائع کا مطلب یہ ہے کہ کوئی قدیم شریعت جس میں زمانے کے گزرنے کے ساتھ ساتھ تحریف ہو گئی ہو اس کو بعد میں آنے والی کوئی شریعت منسوخ کر دے۔ ناقابل تبدیل ایک دین اور بے شمار شرائع کے درمیان شاہ ولی اللہ نے جو تفریق کی ہے اس کو سرسید بھی تسلیم کرتے ہیں اس کے باوجود شاہ ولی اللہ سے نسخ کے سلسلے میں اختلاف کرتے ہیں اور قرآن سے پہلے کی الہامی کتابوں کی دائمی اہمیت کے قائل ہیں۔ معتزلہ کی طرح سرسید کا بھی یہی خیال ہے کہ ایک متعین و مخصوص زمانے کے واسطے ایک حکم نافذ کیا جاتا ہے اور اس وقت کے گزر جانے کے بعد اس حکم کی افادیت خود بخود ختم ہو جاتی ہے اور یہی نسخ ہے۔

۱۔ "تبیین" ج ۱، ص ۱۴، ۱۶، ۲۳؛ ج ۲، ص ۳۲۹

۲۔ شاہ ولی اللہ "بہ اللہ البالغۃ" (بلاق) ۱۲۸۶ھ، ج ۱، ص ۸۵-۸۸

۳۔ ایلیس کارڈیٹ "Dieu Et la Destinée Del'Homme" پیرس، ۱۹۶۷ء، ص ۷۱۷

۴۔ "تبیین" ج ۱، ص ۲۶۵؛ ج ۳، ص ۱۰۹

سر سید احمد خاں اور انیسویں صدی میں علم الکلام کا احیا

سر سید کا معتزلہ کا نقطہ نظر اختیار کرنا غالباً اس سبب سے تھا کہ پادری فنڈر نے اپنی کتاب میزان الحق میں اشعریوں کے نظریہ نسخ کو انھیں بنیادوں پر مسترد کر دیا تھا جن بنیادوں پر اس کو معتزلہ نے یہ کہتے ہوئے مسترد کیا تھا کہ یہ نظریہ حجت خداوندی اور اس کی قدرت کاملہ کا بطلان کرتا ہے۔

پادری فنڈر کا نظریہ یہ ہے کہ تاریخ انسانی میں داخلی اور روحانی ارتقاء تدریجی طور پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے تک ہوا، اس کے برخلاف سر سید کا خیال یہ ہے کہ نزول وحی کی رہبری میں علم و عقل ترقی کی راہ پر مسلسل گامزن رہی ہے اور یہ سلسلہ حضور کی شریعت کے نافذ ہونے پر مکمل ہوا۔ لیکن یہ خیال اب بھی غلط ہے اور مبہم ہے کیوں کہ حضرت محمدؐ کے بعد بھی عقل انسانی مزید ترقی کی راہ پر چلی ہے۔ تو کیا اس کے بعد بھی کوئی شریعت آنے والی ہے؟ کیا راہ ترقی پر گامزن عقل بتدریج ان حقائق کی نقاب کشائی کرے گی جن کا علم انسان کو پہلے صرف وحی الہی کے ذریعے ہوتا تھا؟ سر سید اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیتے کہ مذہب کی ترقی کس طرح علم و عقل کی ترقی سے وابستہ ہے۔

مختصراً سر سید کے نزدیک یہود و نصاریٰ کے صحایف، روح اسلام یعنی توحید کے شاہد ہیں۔ بنیادی طور پر مسلمان یہودیوں اور عیسائیوں کے اس عقیدے سے متفق ہیں کہ ان کے صحایف کے الفاظ منزل من اللہ ہیں۔ اس اتفاق عقیدے کے باوجود مذکورہ صحایف خصوصاً عہد نامہ جدید کے ان حصوں کے بارے میں جو پیغمبروں کے لکھے ہوئے نہیں ہیں، مسلمانوں اور یہود و نصاریٰ کے درمیان ان کے الہامی کردار کے بارے میں اختلاف موجود ہے۔ سر سید نے ان اختلافات کو بہت زیادہ اجاگر نہیں کیا ہے۔ مزید برآں ان کا یہ بھی خیال ہے کہ قرآنی اصطلاح تحریف کے وہ معنی نہیں ہیں جو مسلمانوں میں عام ہیں کہ یہود و نصاریٰ کے صحایف از اول تا آخر محرف ہیں اس لیے ان کو یکسر مسترد کر دینا چاہیے۔ اس کے برخلاف سر سید کا یہ خیال ہے کہ یہود و نصاریٰ کے صحایف نے ماضی میں ایک بہت اہم کردار ادا کیا ہے

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

اور ان ہی صحایف کے ذریعے خدا نے اپنا کبھی نہ تبدیل ہونے والا پیغام توحید صدیوں تک دہرایا ہے۔ نزول قرآن کے بعد بھی اگر غلط کسی تشریح و تفسیر سے الگ ہو کر قرآن کے واضح تصور توحید کی روشنی میں ان صحایف کا تنقیدی مطالعہ کیا جائے تو ان کی معنویت اپنی جگہ پر برقرار رہتی ہے۔ اس دلیل کے مطابق مسلمان حضرت محمدؐ کے پیرو ہونے کی وجہ سے حضرت عیسیٰ کی بھی سرداری قبول کرنے پر مجبور ہیں۔

جدید تاریخی سائنسی اور اسلامی مآخذ

قرآن و حدیث کے بارے میں سرسید کا جو نقطہ نظر تھا، انیسویں صدی کے چھٹے دہے میں ولیم میور کی کتاب "لائف آف محمدؐ" اس کے لیے ایک بہت بڑے چیلنج کا سبب بنی۔ سرسید نے اس سے قبل ہی اپنی تصنیف "تبیین الکلام" میں اپنا مؤرخ ہونا ثابت کر دیا تھا۔ "تبیین الکلام" کی تصنیف کی وجہ سے وہ ایک حد تک انیسویں صدی عیسوی کے مغربی اصول تاریخ نویسی، حقائق اور ٹھیک ٹھیک تاریخ دار سلسلہ واقعات کے احترام، پھیلے ہوئے اسلامی اور مغربی مآخذ کے مطالعے مناسب و بر محل دستاویزوں کو تحریر کرنے کے سلیقے اور اپنے موضوع کو معروضی انداز میں پیش کرنے سے واقف ہو چکے تھے۔

تبیین الکلام میں بائبل کی روایتی عیسائی تنقیدی تفسیروں مثلاً بشپ جے ڈبلیو کونسو کے بیان کردہ قصہ سیلاب عظیم (طوفان نوح) پر گفتگو کرتے ہوئے سرسید

۱۔ سرولیم میور "The Life of Mahomet And The History of Islam To

The Era of The Hegira" (محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ اور دور ہجرت کی اسلامی تاریخ)

محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر اور تاریخ عرب قبل اسلام پر اصل مراجع پر مقدمے کے ساتھ، ۴ جلدی

(لندن: اسمتھ، ایڈلرائڈ کینی - ۱۸۶۱ء)؛ ج ۱ : ۲۱۵۸ : ج ۲ : ۲۳۳ : ج ۳ : ۱۸۶۱

سر سید احمد خاں اور انیسویں صدی میں علم الکلام کا احیا

نے عام طور سے عہد نامہ عتیق کی کتابوں اور خاص طور سے کتاب پیدائش کے تاریخی کردار پر روشنی ڈالی ہے۔ سر سید نے کولنسو کے اس امتیاز کو جو انھوں نے بائبل میں مذہبی اور اخلاقی حقائق کے نام پر کیا تھا تاریخی واقعات کی عدم صحت اور طبعی تاریخ وغیرہ کی بنیاد پر رد کیا۔ بالفاظ دیگر سر سید نے اس نظریے سے روگردانی نہیں کی کہ آسمانی صحائف صرف مذہبی ہدایات ہی نہیں دیتے بلکہ بالکل درست تاریخی اور سائنسی اطلاعات بھی بہم پہنچاتے ہیں۔ اس کے باوجود سر سید نے تفسیر صحف کے بارے میں ایک تنقیدی عقلی اور آزاد دماغ کی ضرورت پر پورا زور دیا ہے۔ اس طرح سے سر سید متن اور روایت کے اس امتیاز تک پہنچتے ہیں جس کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے۔ اس موقع پر اس بات کی نشاندہی ضروری ہے کہ سر سید اپنا یہ وعدہ کبھی نہ پورا کر سکے کہ وہ بائبل کے متن کو اس طرح پیش کریں گے کہ متن اور روایت کو ایک دوسرے سے علاحدہ کر کے دکھلا دیں۔ نہ ہی انھوں نے اس سلسلے میں اپنے کسی واضح معیار کی نشاندہی کی ہے کہ متن اور روایت کو کس معیار کے مطابق ایک دوسرے سے الگ کیا جائے گا۔

اسلام کی تاریخی شہادت کے سلسلے میں ولیم میور نے جواہم اور ڈرامائی چیلنج پیش کیا اس کا اثر خاص طور سے روایتی نقطہ نظر اور حدیث کے استعمال پر پڑا۔ میور نے قرآن کو حضرت محمد کے افکار و خیالات کے ادراک کے واسطے ایک قابل اعتماد صحیح اور اس زمانے میں جہاں تک ممکن تھا اس حد تک مکمل تاریخی مآخذ گردانا۔ لیکن ان کا خیال یہ بھی ہے کہ احادیث کو یہ درجہ حاصل نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ اس ضمن میں کوئی اجتماعی شہادت نہ مل جائے مگر اس کے باوجود ایک مؤرخ یہی کرے گا کہ ان تحریروں میں جو صداقتیں پنہاں ہیں ان کو حتی الامکان محفوظ کر دے تب سیرت

نبوی کے سلسلے میں ولیم میور کا خیال ہے کہ ایک ناقدانہ نظر رکھنے والا مؤرخ ابن ہشام، الواقدی، ابن سعد اور طبری ایسے مصنفین کی کتابوں اور احادیث کے صرف ان مجموعوں سے کام لے گا جن کو اسلام کے ابتدائی زمانے میں مرتب کیا گیا تھا بعد کے محدثین کی تمام تحریروں کو وہ "شاید" کی حیثیت سے قبول کرنے سے انکار کر دے گا۔

اپنی تصنیف "خطبات احمدیہ" اور اس کے علاوہ بعد میں حدیث کے موضوع پر شائع ہونے والے دوسرے مضامین میں سرسید نے ولیم میور کے ان اعتراضات کا خاص طور سے جواب دیا جو انھوں نے حدیث کو اسلام کے تاریخی مآخذ ہونے کے سلسلے میں کیے تھے۔ سرسید، میور کے اس معیار پر اپنی سترٹ کا اظہار کرتے ہیں جس کی رو سے اس نے قرآن کے متن کو مصدقہ تسلیم کیا ہے۔ قرآن کے بارے میں اپنے اپنے عقائد کی بنا پر سرسید اور میور میں بعد المشرقین ہے لیکن اس فاصلے کی طرف سرسید صرف کنایت ہی اشارہ کرتے ہیں، اس کے برخلاف ان میں اور میور میں قرآن کے مصدقہ دستاویز ہونے اور اس کے ایک ایک لفظ کے منزل من اللہ ہونے کے بارے میں جہاں تک اتفاق رائے ہے اس کو وہ اجاگر کرتے ہیں۔

میور کی تنقید حدیث کو سامنے رکھتے ہوئے جب سرسید احادیث کا مطالعہ کرتے ہیں تو وہ اسی پر قناعت نہیں کرتے کہ حدیث کے ہر ہر ٹکڑے پر نظر ڈالیں بلکہ وہ "خطبات احمدیہ" اور اپنے ان مقالوں میں، جن کو وہ اپنی موت تک لکھتے رہے ہیں، اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ حدیث کو پرکھنے کے لیے قدیم علما نے جو معیار مقرر کیے ہیں ان کا اپنے قائم کردہ معیار سے موازنہ و مقابلہ بھی کریں۔ وہ روایتی اصول سناد کے معیار کو ممکنہ حد تک استعمال کرتے

سر سید احمد خاں اور انیسویں صدی میں علم الکلام کا احیا

ہیں۔ اس معیار کے مطابق انھیں صرف پانچ ایسی حدیثیں ملتی ہیں جو بلاشبہ قابل اعتماد ہیں لیکن اس کے باوجود بھی ان حدیثوں کے بارے میں صراحت کے ساتھ یہ کہنے سے قاصر ہیں کہ ان احادیث کے الفاظ من وعن حضور ہی کے الفاظ ہیں۔ ان کے علاوہ جتنی بھی حدیثیں ہیں ان کو درایت یعنی عقلی تحلیل و تجزیہ کی کوئی ٹپر پرکھنا ہوگا۔ اصولی طور پر احادیث کے مضامین کا عقلی تحلیل و تجزیہ کوئی نئی چیز نہیں ہے، اس اصول پر کم از کم کچھ متاخر محدثین نے عمل بھی کیا ہے۔ یہ حقیقت حال یہ ہے کہ اس موضوع پر سر سید نے جو مختلف مقالے تحریر کیے ہیں ان میں وہ ہم کو اپنی کوئی کو سخت سے سخت تر کرتے نظر آتے ہیں۔ حدیث کے مصدقہ اور قابل اعتبار ہونے کے سوال پر ۱۸۹۶ء یا اس کے بعد کے زمانے میں سر سید نے اپنا آخری نقطہ نظر اس مضمون میں پیش کیا ہے جو منہجی الکلام فی بیان مسائل الاسلام کے نام سے شائع ہوا تھا اس مقالے میں وہ دو نکات کے سلسلے میں قدیم اسلامی اصول و درایت سے بہت دور چلے جاتے ہیں۔ اول یہ کہ ان کے نزدیک طول طویل زمانے تک احادیث کے زبانی سینہ بہ سینہ منتقل ہونے کی کوئی اہمیت نہیں ہے، اور وہ قدیم اسلامی تاریخ کو قصص کے اصول ترقی و تنزل سے مستثنیٰ نہیں تسلیم کرتے دوسری بات یہ ہے کہ وہ احادیث کو نیچر کے معیار پر پرکھتے ہیں، جس کی رو سے کوئی بھی مافوق الفطرت واقعہ وقوع پذیر نہیں ہوتا۔

جدید سائنس اور تفسیر قرآن

انیسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں شمالی ہند کے سرکاری اور مشنری

۱۔ "انسائیکلو پیڈیا آف اسلام" (دوسرا ایڈیشن) ج ۲، ص ۲۸ (مقالہ: حدیث)۔ مزید دیکھا جائے: "انسائیکلو پیڈیا آف اسلام"

۲۔ "انسائیکلو پیڈیا آف اسلام" (دوسرا ایڈیشن) ج ۲، ص ۴۲ (مقالہ: "Al-Djarh Wal Tadil" (الجرح والتعديل)

۳۔ "آخری مضامین" مرتبہ امام عبدالحق دہلوی (لاہور: ۱۹۹۸ء) ص ۱۲۶-۱۳۵؛ جس کو مقالات سر سید مرتبہ ایم۔ اسماعیل

پانی پتی میں شائع کیا ہے۔ ج ۱، ص ۲۳-۳۵ (جنہ کے حوالہ جات میں اس کی جگہ صرف "مقالات سر سید" اسماعیل بیگم

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

تعلیم گاہوں میں جدید سائنس کی تعلیم تیزی سے بڑھنے لگی۔ اور سائنس کے بہت سے اکتشافات الہامی متون کے رہے سب سے حصوں سے بھی متصادم ہونے لگے۔ یہ صورت حال سرسید کی نظروں میں اسلام کے ان ابتدائی آیات سے مشابہ تھی جب یونانی فلسفہ و سائنس کا ٹکراؤ قرآنی صداقتوں سے ہوا تھا۔ سب سے پہلے سرسید نے اس صورت حال کا تبیین الکلام میں مکمل طور سے سامنا کیا اور اس مسئلے کو حل کرتے وقت انھوں نے اپنی انہی تحریروں کی طرف مراجعت کی جو وہ انیسویں صدی کے چوتھے اور پانچویں دہے میں لکھ چکے تھے۔ انھوں نے اپنے کتابچے قول متین (۱۸۴۸ء) میں بطیموسی نظریہ کائنات کا دفاع فلسفیانہ اور سائنسی بنیادوں پر ہی کیا تھا۔ لیکن جب ایک بار انھوں نے کوپرنیکی انقلاب کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا تو ان کے لیے یہ بات ناگزیر ہو گئی کہ وہ الہامی کتب کی روایتی تشریح تبصیر پر نظر ثانی کریں۔ تبیین الکلام میں وہ اس بات کو تسلیم کر چکے تھے کہ الہامی کتابیں سائنسی صداقتوں سے کبھی بھی متصادم نہیں ہو سکتیں، اس لیے بظاہر نظر آنے والے تضادات کو الہامی کتابوں کی مناسب تشریح و تبصیر سے دور کیا جاسکتا ہے۔

سرسید نے اپنے ایک مقالے میں جو ۱۸۶۴ء میں تفسیر السموات کے عنوان سے شائع ہوا تھا آسمان کے قرآنی نقطہ نظر سے بحث کی ہے اور اس بات کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ قرآنی آیات میں جس آسمان کا تذکرہ ہے اس کو ان مفسرین قرآن کے نقطہ نظر سے دیکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جو از کار رفتہ یونانی فلکیات سے متاثر ہیں۔ سرسید نے ۱۸۹۲ء میں اصول تفسیر کے جو پندرہ نکات شائع کیے

۱۔ اس سلسلے میں سرسید احمد خاں اجون۔ ایچ۔ پراٹھ کا مندرجہ ذیل حوالہ نقل کرتے ہیں اور اُسی کے

مطابق لکھتے ہیں: "Scripture And Science Not At Variance"

لندن۔ کلکتہ: ۱۸۵۸ء، طبع اول، ۱۸۵۶ء

اہم "تعلات سرسید"، ج ۱۱، ص ۱۱۵

سر سید احمد خاں اور انیسویں صدی میں علم الکلام کا احیا

تھے وہ درحقیقت مذکورہ بالا مقالے سے ماخوذ ہیں جن میں انھوں نے مزید ترمیم و اضافہ کر دیا ہے۔

سر سید نے الہامی متون اور تجربی سائنس کے اکتشافات کے تضادم کا جو حل نکالا وہ درج ذیل ہے۔

اول یہ کہ تاویل کے ذریعے مسئلہ زیر بحث کا استعاراتی جائزہ لیا جائے اور قرآن کے معانی و مفہیم کو کھنگال کر اس کی تہ اور کنہ تک پہنچا جائے تاکہ اس تاویل کے ذریعے ان صداقتوں تک پہنچا جاسکے جن کی تصدیق جدید سائنس سے بھی ہوئی ہے۔ یہ دریافت صداقت اگرچہ ہمارے لیے نئی ہے مگر صاحب الہام کی نظروں میں پہلے سے موجود تھیں۔

دوم یہ کہ معروضی دنیا کے بارے میں الہامی متون اور مسئلہ سائنسی صداقت میں باہم کوئی ٹکراؤ نہیں ہے بظاہر ہر نظر آنے والے تضاد کا سبب یہ ہے کہ الہامی متون کی صحیح تفسیر و تشریح نہیں کی گئی ہے۔

سوم یہ کہ سائنس سے ثابت شدہ صداقتیں ہی وہ معیار ہیں جن کی بنیاد پر یہ طے کیا جائے گا کہ کسی زیر بحث ٹکڑے کے بارے میں استعاراتی تاویل کی ضرورت ہے یا نہیں، نیز یہ کہ متعدد تاویلات میں سے کس ایک تاویل کو منتخب کیا جائے۔ ایسی صداقتیں دلیل عقلی سے عالم وجود میں آتی ہیں اور یہی قانون فطرت کہلاتی ہیں۔ بالفاظ دیگر یہ صداقتیں دلیل برہانی سے ثابت ہوتی ہیں، اسی لیے یہ یقین محکم کی بھی متقاضی ہوتی ہیں۔ جدید سائنس ان صداقتوں کو ثابت کرتی ہے جو اس بات کا دعویٰ کر سکتی ہیں کہ ان کو قطعیت کا وہی درجہ حاصل ہے جو کلاسیکی فلسفے میں ادویات کو حاصل ہوتا ہے۔

چہارم یہ کہ الہامی الفاظ اور سائنس کے تعلق کے بارے میں سر سید احمد خاں

کا جو نقطہ نظر ہے وہ ابن رشد کے نظریہ تطبیق معقول و منقول سے ملتا جلتا ہے^{۲۲} معقول و منقول ایک دوسرے سے متضاد نہیں ہو سکتے اور اگر ان میں کوئی ظاہری تضاد نظر آتا ہے تو پھر اس کی استعاراتی تشریح کرنی ہوگی۔ سید احمد خاں، ابن رشد سے اس سلسلے میں اختلاف بھی کرتے ہیں کہ وہ جدید طبیعی سائنسوں سے برآمد ہونے والے نتائج کو ان تجربی اور استقرائی اصولوں کے باوجود جن پر ان کا انحصار ہوتا ہے، مکمل طور پر برہانی حیثیت کا حامل سمجھتے ہیں۔

مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ سرسید کے نزدیک صاحب ایمان افراد کے لیے الہامی کتابیں ثانوی مآخذ کی حیثیت و اہمیت نہیں رکھتیں۔ یہ کتابیں ان کو ہدایت کرتی ہیں کہ وہ مظاہر قدرت کے بارے میں غور و فکر کریں اور اس طرح اپنے علم کو بڑھائیں، نیز اللہ اور سنت اللہ کو ٹھیک ٹھیک جانیں۔ وہ مشاہداتی فلسفہ جو جدید سائنس کی وجہ سے ترقی کے بام کمال تک پہنچ گیا ہے، ہمارے لیے ادراک صداقت کے اہم ترین ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے۔ ادراک صداقت کا دوسرا اہم ذریعہ وحی ہے۔ وحی کے بارے میں سرسید کے جو خیالات ہیں اب ہم ان پر بحث کرتے ہیں۔

کثرت مذاہب اور وحی اور ختم وحی کا مسئلہ

عقل اور قانون فطرت۔ سرسید احمد خان نے نہ صرف وحی اور سائنسی معلومات کے درمیان باہم نظریاتی فرق مٹانے کی کوشش کی بلکہ انھوں نے اس بات کو بھی غور کیا کہ جدید سائنسی نظریات اور قانون فطرت کو ہم آہنگ کرنا ضروری ہے۔ ان کے ان استدلالی نظریات کا پتہ ہمیں ۱۸۶۰ء سے ہی چلتا

^{۲۲} ابن رشد: کتاب فہم القرآن (مذہب و فلسفہ مطابقت پر)، مقدمہ اور حوالہ جات کے ساتھ عربی سے ترجمہ از

سر سید احمد خاں اور انیسویں صدی میں علم اسلام کا احیا

ہے۔ بحر حال ۱۸۷۰ء سے ان کے یہاں عقل ہی معیار صداقت بن جاتی ہے۔ اور قانون فطرت ناقابل تبدیل حقیقت بن جاتا ہے۔ ان کا یہ انقلابی نقطہ نظر پہلی بار ہمیں ”خطبات احمدیہ“ (مطبوعہ ۱۸۷۰ء) کے مقدمے میں نظر آتا ہے۔ مختلف مذاہب کا برحق ہونے کا دعویٰ اور خود ان کی تلاش حق انھیں مجبور کرتی ہے کہ وہ عقل کو مذہب کی پرکھ کا آخری معیار قرار دیں، کیوں کہ اعتقاد کسی مذہب کے اس دعویٰ کی کہ صرف وہ ہی ”برحق“ ہے پشت پناہی نہیں کر سکتا۔ ہم اس اصول کو تسلیم کرنے کے بعد کہ ہر مذہب میں سچائی ہوتی ہے مختلف مذاہب کی بنیادی صداقتوں میں سے کسی ایک کا انتخاب کر سکتے ہیں۔ اسی اصول کا نام قانون فطرت ہے۔ فطرت یا قانون فطرت ہی مادے اور روح کے درمیان باہمی ہم آہنگی کو سمجھا سکتی ہے جس کی طرف قرآن کریم میں بھی اشارہ ہے (سورۃ الملک ۶۷، آیت ۳ تا ۷)۔ یہ قانون فطرت دراصل موجودہ سائنسوں کے ذریعے زیادہ اچھی طرح سمجھ میں آتا ہے کیونکہ طریقہ نامائے سائنس عقلی اور استدلالی ہیں اور ان کا آسانی سے مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ دراصل خالص اسلام ہی میں، جیسا کہ وہ قرآن کی شکل میں ہمارے لیے نازل ہوا ہے، حقیقی سچائی یعنی قانون فطرت پوشیدہ ہے۔

جہاں تک عقل اور فطرت کی تعریف کا تعلق ہے سر سید احمد خاں کے خیالات اس سلسلے میں مبہم ہیں اور وہ انھیں پوری طرح واضح نہیں کر پائے ہیں۔ تاریخ افکار میں یہ دونوں الفاظ جن معانی میں مستعمل ہیں وہ ان کے یہاں نہیں پائے جاتے۔ ان کی تفسیر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک عقل انسان کی قوت استدلال یعنی اس کے بولنے اور فہم و ادراک کا ایک ایسا شعبہ ہے جو اس کو حیوان سے ممتاز کرتا ہے۔ انسان کی یہ استنباطی یا استدلالی قوت اس کو خاص سے عام اور عام سے خاص کا استخراج کرنے کے قابل بناتی ہے۔ عقل کے ذریعے انسان سائنس اور

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ٹیکنالوجی کے انکشافات کرنے کا اہل ہوتا ہے اور اسی عقل کے ذریعے انسان خود بالخصوص اپنے وجود اور بالعموم حقیقت اشیا سے آشنا ہوتا ہے سرسید احمد خاں کے خیال میں عقل بالآخر وحدانیت خالق، سزا و جزا اور آخرت کے بارے میں سوال کرنے پر مجبور کر دیتی ہے اس طرح عقل انسان کو وجود باری تعالیٰ اور اس کی مشیت کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے اور ان معنی میں سرسید احمد خاں کے نزدیک عقل وحی اور اس فطرت کے مترادف ہے جو خالق حقیقی نے انسان کے اندر ودیعت کی ہے۔ سرسید کے نزدیک فطرت تمام تخلیق شدہ حقیقتوں کا نام ہے۔ وہ کائنات کو بہت سے قوانین فطرت کا مطیع دیکھتے ہیں یہ قوانین عقل کے ذریعے دریافت ہوتے ہیں۔ ان کے یہاں عقل سے مراد عقل شخصی نہیں ہے بلکہ عقل انسانی ہے۔ قانون اسباب و علل دراصل قانون فطرت کا ہی دوسرا نام ہے۔ سرسید کے مطابق ابن سینا اور دوسرے مسلم فلسفیوں نے اسباب و علل کے درمیان ضروری رشتہ دریافت کیا ہے لیکن ابن تیمیہ (۱۲۶۳-۱۳۲۸) اور غزالی (۱۰۵۸-۱۱۱۱) جیسے متکلمین اس معاملے میں ان کے سختی سے مخالف ہیں۔ موجودہ دور میں سائنس نے قانون اسباب و علل کی سچائی کو ظاہر کر دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سرسید کے خیال میں دنیا کے اندر جتنے بھی واقعات رونما ہوتے ہیں وہ اسی قانون اسباب و علل کا اثر ہوتے ہیں جن کی حقیقت، فطرت یا قانون فطرت یا قانون قدرت وغیرہ الفاظ سے سمجھی جاسکتی ہے۔ اس طرح قانون فطرت ناقابل تبدیلی ہو جاتا ہے۔

سرسید نے ایسے کلامی مباحث کی بنیاد ڈالی جن کے ذریعے انھوں نے قانون فطرت کو بالعموم اور منفرد قوانین فطرت کو بالخصوص باقی رہنے کی ضرورت بتائی

۲۱۹ "عقل کا جب نقل سے موازنہ کیا جاتا ہے تو اس کا مطلب معلومات حاصل کرنے کا ایک فطری طریقہ ہوتا ہے جو وحی سے آزاد ہوتا ہے" مقالات سرسید، ج ۳، ص ۲۳۲

۲۲۰ "مقالات سرسید"، ج ۳، ص ۲۳۲

ہے۔ اس کی وضاحت انھوں نے اپنے اصول تفسیر کے آٹھویں اصول میں کی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ نے قرآن میں لفظی وعدے کیے ہیں جن کو وہ کبھی نہیں توڑے گا۔ اس کے کچھ وعدوں کے نتیجے میں ہی قانون فطرت وجود میں آیا ہے جس کے مطابق کائنات کی تخلیق کی گئی ہے۔ قانون فطرت اللہ کا وعدہ عمل ہے۔ کچھ قوانین فطرت کی طرف تو خود خدا نے نشاندہی کر دی ہے اور کچھ قوانین کا اگرچہ وہ زیادہ نہیں خود انسان نے پتا چلایا ہے۔ یہ تمام انکشافات دراصل خدا کا وعدہ عمل ہی ہیں اور اس کی خلاف ورزی دراصل وعدہ لفظی کی خلاف ورزی ہوگی جس کا پتہ ناممکن ہے۔ جو انسان اس کو صحیح نہیں سمجھتا اس پر اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ ان قوانین کے اندر خلاف ورزی کو ثابت کرے۔

اگر غور سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ قانون فطرت کا یہ نظریہ دراصل معجزات کے ظہور کا انکار ہے کیوں کہ معجزہ مروجہ طریقوں کے برخلاف ایک فوق الفطرت واقعہ (یعنی خرق عادت) کا ظہور ہے جس کے حدود قانون فطرت کے باہر ہیں۔ اسی طرح اس نظریے کی وجہ سے کسی دوسرے عالم کا وجود جو کسی دوسرے

۲۵ "مقالات مرسید" ج ۲ ص ۲۳۸-۲۳۹ ان دو وعدوں کی کلامی حیثیت کے لیے قرآن کے مندرجہ ذیل

حوالہ جات ملاحظہ ہوں :

۱۲:۱۳-۱۹:۶۹-۴۳:۱۹-۹۲:۴۲-۴:۴۲-۴۱:۴۵-۳:۴-۴۳:۱۸-۴۰:۵۴-۴۴:۵۴

الوعدہ والوعید کے موضوع پر شری تعلیم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اختیار کی بنیاد پر گناہ گار کو انعام اور نیکو کار

مومن کو سزا دے سکتا ہے۔ (فطری طور پر یہ جزا ہے جس کی حیثیت وعدہ قوی جیسی ہے) لیکن حقیقت میں اس

نے اُس کے خلاف کو اختیار کیا ہے اور اسی حقیقی وعدہ (وعدہ العملی) ہے۔ کیا مرسید احمد خاں کا بھی یہی خیال ہے؟

مُن کا خیال یہ ہے کہ اللہ اپنی قدرت مطلقہ سے قانون فطرت کے مطابق ایک اور دنیائے قوانین فطرت کے تحت

پیدا کر سکتا ہے لیکن اس نے اس دنیا کی فطرت پر بعد کیا ہے جس کے قوانین تبدیل ہیں۔ (یہ تحریر روٹ کر ہے)

لکھی گئی ہے

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

قانون کا پابند ہونا ثابت ہونا مشکل ہے۔ مثلاً عالم مثال جس کے بارے میں شاہ ولی اللہ جیسے صوفی مفکر نے بہت کچھ لکھا ہے۔ سرسید ملّا اعلیٰ کی موجودگی سے بھی انکار کرتے ہیں شیطان، جنت اور فرشتوں کی روایتی تعریف کے بالمقابل وہ ایک نئی تشریح پیش کرتے ہیں۔ ۱۸۸۰ء تک جو ان کی تحریرات ہیں وہ فرشتوں کو ایک ایسی مخلوق تصور کرتے ہیں جو انسانوں سے اعلیٰ ہیں لیکن وہ اس بات کا اظہار نہیں کرتے کہ وہ ان کو ایک شخصی مخلوق خیال کرتے ہیں یا غیر شخصی طاقت۔ اپنی تفسیر میں وہ فرشتوں کو قانون فطرت کے تحت اسی دنیا کی ایک ایسی طاقت سمجھتے ہیں جو انسان کے اندر بھی ہے اور انسان کے باہر بھی۔ اور جو بعینہ قانون فطرت کے خطوط پر ہیں یا اگر اس سے مختلف ہیں تو بہت ہی معمولی طور پر۔ اللہ کی کامل صفات کا ظہور مثلاً اس کا پروردگار عالم ہونا، بھی مختلف درجات میں مخلوقات کے ذریعے ہی ہوتا ہے۔

نبوت اور وحی کا نظریہ۔ چونکہ ۱۸۶۰ء سے سرسید احمد خاں نے ایک ایسا عالمی نظریہ اختیار کیا جس کے مطابق قوانین فطرت میں کسی مافوق الفطرت ہستی کی مداخلت نہیں ہوتی اور تمام حقائق دراصل ایک ایسے کائناتی قانون کے مطابق وجود میں آتے ہیں جو عالمی، یکساں اور ناقابل شکست ہیں اور جنہیں عقل تسلیم کرتی ہے، اس لیے انہوں نے نبوت اور وحی کو بھی ایک بالکل نئے انداز میں سمجھا یا ہے۔ اپنی تفسیر میں سورۃ الانعام کی ۳۴ ویں آیت کی تشریح کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ اللہ نے حیوانی یا غیر حیوانی مخلوق کے اندر ایک فطرت ودیعت کی ہے۔ ہر ایک عمل اسی فطرت کے ذریعے متعین ہوتا ہے۔ کچھ علما نے اسی کا نام وحی رکھا ہے (سورۃ النحل ۱۶ آیت ۶۸)

اوپر دی گئی آیت کی تفسیر میں سرسید احمد خاں اس بات پر زور دیتے ہیں

سر سید احمد خاں اور انیسویں صدی میں علم الکلام کا احیا

کہ شہد کی مکھی کو وحی خبرئیل علیہ السلام یا کسی دوسرے فرشتے کے ذریعے نہیں بھیجی جاتی بلکہ اس پر خود اللہ براہ راست وحی بھیجتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح حیوانا کے تمام جبلتی اعمال بھی اللہ کی طرف سے ایک انعام بلکہ کرشمہ یا وحی ربانی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جس طرح جانور وحی وصول کرتے ہیں، جیسا کہ اوپر کی مثال میں شہد کی مکھی کی مثال سے بتایا گیا ہے، اسی طرح انسان بھی اپنی ضرورت کے مطابق، جو جانوروں سے زیادہ ہے، وحی وصول کرتا ہے۔ حیوانوں کے مقابلے میں انسان ایک ایسی مجبور مخلوق ہے جو اپنی بقا کے لیے ایک دوسرے سے مدد لینے پر مجبور ہے۔ اسی وجہ سے انسان نے اپنے لیے معاشی اور معاشرتی سماج کی تشکیل کی ہے اور اخلاقی قوانین اس سلسلے میں بنائے ہیں، جب کہ حیوانوں کو ان کی جبلت کے مطابق ہر ایک چیز تیار شدہ ملتی ہے اس طرح آدمی اپنی ضروریات زندگی کو پورا کرنے کے لیے ایک اونچی سطح کا مالک ہے جس کا نام عقل انسانی یا عقل کلی ہے جس کو انسانی ادراک و فہم کے نام سے بھی پکارا جاتا ہے۔ انسان کی تمام جدوجہد چاہے وہ ٹیکنیکل میدان میں ہو یا سائنس اور آرٹس میں یا مذہب میں اسی وصف خدا داد کا نتیجہ ہے۔

وحی کا یہ وصف ہر انسان کو ودیعت کیا گیا ہے یعنی ہر فرد میں اسی کے مناسب عقل ہوتی ہے۔ جن لوگوں کو عقل کا زیادہ حصہ ملتا ہے ان کا شمار حکما کے طبقے میں ہوتا ہے۔ ایسے لوگ دنیا کے ہر طبقے میں ملتے ہیں اور لوگ ان کو اپنا رہنما اور بڑا تسلیم کرتے ہیں۔ کبھی کبھی ایسے ہی لوگ انبیاء کہلاتے ہیں۔ اگرچہ باضابطہ مفہوم میں انبیاء وہ عظیم شخصیتیں ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو اندھیرے سے روشنی میں لانے کے لیے بھیجتا ہے۔ ایسے آدمی کی فطرت دراصل تہذیب نفس انسانی کے اعلیٰ درجات کی حامل ہوتی ہے۔ یہ لوگ روحانی امراض کے طبیب ہوتے

ہیں۔ سرسید احمد خاں کے خیال میں ایسے لوگ وحی آنے کے وقت سے نہیں بلکہ پیدائش ہی سے نبی ہوتے ہیں۔ اس طرح نبوت کا مسئلہ کسی شخص کے اندر اس خاص فطری استعداد کے ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ بن کر رہ جاتا ہے۔

سرسید احمد خاں صاف طور پر یہ بتاتے ہیں کہ نبوت دراصل ایک فطری چیز ہے جو انسان اپنے دوسرے اوصاف کی طرح اپنی فطری تخلیق کے اندر رکھتا ہے۔ اس فطری وصف کے مختلف نام دیے گئے ہیں مثلاً ہدایت کی کامل فطرت، ملکہ نبوت، ناموس اکبر یعنی جبریل اعظم۔

نبی کے لیے یہ انکشافات فی نفسہ انسانی فطرت اور اس کی بصیرت کے حدود سے باہر نہیں ہیں۔ تمام انبیاء کی اصلی دعوت یعنی دین کو ”فطرت اللہ“ یا ”دین اللہ“ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے اور اس دین کو پیش کرنے کے اور ان پر عمل کرنے کے مخصوص طریقوں کو شریعت سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔ مختلف انبیاء کے ذریعے لایا گیا دین غیب سے وجود میں نہیں آتا بلکہ خدا کی فطرت کا ایک ظہور ہوتا ہے۔ انبیاء کی تعلیمات فی نفسہ معلومات سے باہر نہیں ہیں بلکہ فطرت اور قانون فطرت کے دائرے میں ہیں۔

تاہم نبوت ضروری ہے۔ تجربہ شاہد ہے کہ آدمی اپنی عقل کی کوششوں کے نتیجے میں انسانی وجود کے کمنہ کو نہیں پاسکا ہے۔ اس لیے عقل کا تقاضہ یہ ہے کہ انسانوں میں ایک ایسا شخص ہونا چاہیے جو فطری قوتوں کا حامل ہو اور لوگوں پر انسانی وجود کے غیر واضح بنیادی مقصد کو آشکارا کر سکے۔ صرف ایسا ہی شخص نبی ہے اور اس کی فطری قوتیں نبوت کی قوتیں ہیں اللہ خدا کی ذات کا علم، اس کے وجود کا صحیح احساس اور اس کی موجودگی کے نتائج کا علم حاصل کرنے کے لیے ایک

سر سید احمد خاں اور انیسویں صدی میں علم الکلام کا احیا

لمبا عرصہ درکار ہوتا ہے۔ مگر خدا کی حکمت کا یہ تقاضہ ہے کہ بندوں کو یہ علم بغیر کسی تاخیر یا ابہام کے فوراً حاصل ہو اسی لیے نبوت کی ضرورت ہے^{۳۲}۔ انبیاء کے ذریعے دی گئی ہدایت کے تین اجزاء ہیں۔ پہلے وہ انسانوں کو ان سے پہلے گزرے ہوئے انبیاء کی تعلیمات یاد دلاتی ہے۔ دوسرے یہ کہ جن باتوں کا انسان کو جزوی علم ہے ان کا پورا علم مہیا کرتی ہے۔ تیسرے وہ ایسی مثالوں کے ذریعے ان حقائق کو سمجھاتی ہے جو بے مثال ہیں اور جن کا سمجھنا انسان کی عقل سے باہر ہے۔

مثلاً خداوند تعالیٰ کا وجود اور اس کی صفات، اخروی زندگی، نعمتہائے جنت اور عذاب جہنم۔ ان ہی چیزوں کے بارے میں وہ مشہور حدیث ہے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ ”ان چیزوں کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہے، نہ کسی کان نے سنا ہے اور نہ کسی انسان کے دل میں ان کا خیال گزرا ہے“^{۳۳}۔

ایمان لانے والا شخص جو وحی (تجربہ نبی) کی صداقت کی تلاش میں ہے دعوت انبیاء کا اس وقت کے علم، عقل اور تجربے کی روشنی میں مقابلہ کر کے دیکھے گا کہ ان دونوں میں کتنی مناسبت اور ہم آہنگی ہے۔ اگر یہ ہم آہنگی موجود ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس پیغام کو پہنچانے والا شخص ہادی ہے اور اس کا پیغام اسی منبع سے نکلا ہے۔ اس سلسلے میں سر سید احمد خاں نے ابن رشد کی منہاج الادلہ سے اپنی تائید میں ایک فقرہ نقل کیا ہے^{۳۴}۔

رسمی طور پر اعجاز قرآن کو صرف قرآن کی بلاغت کے بے نظیر ہونے میں یا اس کی بلاغت اور اس کی انشائیں ایک خاص ربط پائے جانے میں بتایا جاتا

^{۳۲} ”تہذیب الاخلاق“ تیسرا دور، ج ۳ (۱۸۹۶/۹۷) ص ۴۱

^{۳۳} اس روایت کے لیے ملاحظہ ہو دینک کا ”CONCORDANCE“ (اشاریہ) ص ۴ (۱۹۶۳) ص ۵۵۷، لاٹو ۳۰

^{۳۴} ”مقالات سر سید“ (۱۳) ص ۹۹ مسلسل

ہے۔ لیکن سرسید احمد خاں کہتے ہیں کہ مندرجہ ذیل آیات قرآنی (سورہ یونس ۱۰ آیت ۳۸، سورہ ہود ۱۱ آیت ۱۳، بنی اسرائیل ۱۷ آیت ۸۸، سورۃ القصص ۲۸ آیت ۲۸) جنہیں بلاغت قرآن کی مثال کے طور پر لوگ نقل کرتے ہیں صرف اس کی فصاحت اور بلاغت کا پتا نہیں دیتی ہیں بلکہ اس کی مخصوص ہدایت کی طرف اشارہ کرتی ہیں قرآن کریم کی ہدایت کا ایک اعجاز یہ ہے کہ یہ زمان و مکان سے بلند ہو کر مختلف تعلیمی معیار کے لوگوں کی سمجھ میں آتا ہے اور ان کو اپیل کرتا ہے۔ حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے زمانے میں عربوں کی اخلاقی گراؤٹ کو سامنے رکھ کر اگر قرآن کا مطالعہ کیا جائے تو اس کی تعلیمات حیرت انگیز طور پر بلند معلوم ہوتی ہیں۔ اس معاشرہ میں قرآن نازل ہوا اور اسے اپنے الفاظ کے ذریعے تمام لوگوں کو خواہ وہ تعلیم یافتہ ہوں یا غیر تعلیم یافتہ، مومن ہوں یا کافر، مساوی طور پر روحانی تعلیم دی صرف یہی اعجاز اس کے آسمانی ہونے کی کھلی دلیل ہے۔

محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات پیش کرتے وقت سرسید احمد خاں نے ایک طرف مافوق الفطرت عقیدے کو اختیار کرنے سے گریز کیا ہے اور اسی لیے انہوں نے ملکہ نبوت کے نظریے کو پیش کرتے ہوئے یہ دکھایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی ملکہ نبوت کی بنا پر نبی تھے اور دوسری طرف وہ اپنے پرانے خیالات کے مطابق شدت کے ساتھ تاریخ عالم میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام کو دلخیز کرتے ہیں اور ان کو توحید کا ایسا کامل استاد تسلیم کرتے ہیں جنہوں نے اس کو عالمی اور وسیع نظریے کی حیثیت سے انسانیت کے سامنے پیش کیا۔ اسی مفہوم میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے آخری رسول ہیں۔ تاہم چونکہ فطری طریقہ مزید انکشافات کرتا رہتا ہے اس لیے ملکہ نبوت آنے والے انسانوں کے لیے اب بھی عمل پذیر ہے، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم

سر سید احمد خاں اور انیسویں صدی میں علم الکلام کا احیا

کے بعد بھی ہم ایسے لوگوں کے متوقع ہو سکتے ہیں جن کو قدرتی طور پر نئے حالات اور غیر اسلامی ماحول میں توحید کی دعوت دینے کا ملکہ حاصل ہو اس کے باوجود یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں اور رہیں گے کیوں کہ آپ کے بعد فی الحقیقت کوئی نئی چیز نہیں دی جائے گی۔

نبوت کے بارے میں قدیم خیالات اور سر سید احمد خاں

نبوت کے متعلق سر سید احمد خاں کی تعلیمات اور قدیم روایتی تعلیمات میں تین باتیں خاص طور پر مختلف فیہ ہیں۔ وحی کی انسان کے لیے ضرورت اور خدا کی طرف سے اس کا تکملہ، اس کی خاصیت اور ارسال کا طریقہ، اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رست کے ثبوت میں اس کا معجزانہ انداز۔

معتزلہ کے نزدیک وحی نبوی انسان کے لیے ایک اخلاقی ضرورت اور ان میں جو مختلف طبقے موجود ہیں اس کے پیش نظر لایہی ہے^{۳۸} ان کے نزدیک وحی کے ذریعے نازل ہونے والے خالق کے لیے عقل صرف ایک کسوٹی ہے نہ کہ ان کو معلوم کرنے کا ذریعہ۔ ان کے برخلاف فلسفیوں^{۳۹} کے خیال میں گہرا علم رکھنے والوں کی رسائی وحی تک ہو سکتی ہے۔ یہ وہ فلاسفہ ہیں جن کی عقل ہی مذہب کی حقیقتیں معلوم کر سکتی ہے۔ تاہم وحی نبوت بہت ضروری ہے کیوں کہ صرف اسی کے ذریعے عبادتوں کے فرائض معلوم ہوتے ہیں جو کہ اس کے علاوہ معلوم نہیں ہو سکتے یا کم از کم عام طور سے

^{۳۸} "مقالات سر سید" ص ۲۹۲، اس سلسلے میں سر سید احمد خاں کا لون (۱۵۰۹ - ۱۵۶۴)

لو تفر (۱۴۸۳ - ۱۵۴۶) اور اپنے ہم عصر ہندو مصالیح دوست کیش چندر سین

(۱۸۸۳ء) کا ذکر کرتے ہیں۔

^{۳۹} گارڈیٹ، حوالہ مذکورہ، ص ۱۵۹

^{۳۹} ایضاً ص ۱۶۰ - ۱۶۱

تکرار تشکیل جدید

معلوم نہیں ہو سکتے۔ دوسرے عوام الناس صرف انبیاء کی مثالی تعلیمات کے ذریعے ہی مذہب کی صداقت سے واقف ہو سکتے ہیں یہ تعلیمات وہی ہوتی ہیں کسی نہیں جسے وہ عقل کی روشنی کے ساتھ ساتھ تصور کی روشنی سے حاصل کرتے ہیں اور جس کی وجہ سے وہ اپنی اعلیٰ تعلیمات کو دوسروں تک پہنچاتے ہیں۔

مرسید احمد خاں فلسفیوں کی تعلیمات صرف نقل ہی نہیں کرتے بلکہ وہ خود اپنے آپ کو بھی فلاسفۃ الہیینؑ کے زمرے میں شمار کرتے ہیں یہ بات ان تحریروں سے صاف ظاہر ہوتی رہے جن میں انھوں نے غزالی کے مذہبی خیالات کا جائزہ لیا ہے۔ قدیم فلسفے میں جو حیثیت ”عقلا“ کی ہے لگ بھگ یہی حیثیت فلاسفۃ الہیین کی معلوم ہوتی ہے۔ موجودہ دور کے فلاسفۃ الہیین سائنس اور فلسفے کی مدد سے قانون فطرت کی ان صداقتوں تک پہنچتے ہیں جنہیں وحی نبوت اعجاز قرآنی کی مدد سے ہر ایک کے لیے قابل فہم زبان میں بتاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ فلاسفۃ الہیین کا علم اشیاء کے مکمل علم کو حاصل کرنے سے قاصر ہے لیکن دراصل وحی نبوت میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو امکانی اعتبار سے انسان کی عقلی حدود یعنی فلاسفہ کی دسترس سے باہر ہو۔ اس طرح مرسید احمد خاں انیسویں صدی کے ماحول میں قدیم فلاسفہ کی نہ کہ براہمہ کی تعلیمات کو دہراتے ہیں۔
قدیم علم کلام میں رسول اور نبی میں صرف اتنا فرق ہے کہ رسول پر جبرئیل علیہ السلام اللہ کی طرف سے کتاب اور شریعت لاتے ہیں۔ ابن سینا کی طرح مرسید احمد خاں

یہ ”نچر یہ الہیین“ کے مطابق ہے : ”مقالات مرسید“ ج ۳، ص ۲۸؛ ”مقالات مرسید“

ج ۳، ص ۸۶، ۹۴، ۹۶، ۱۰۱

۱۱۔ ایک فرقہ جس کا تذکرہ قدیم ”علم الکلام“ میں کیا گیا ہے۔ یہ فرقہ آسمانی وحی اور نبوت کا کلیتہً انکار کرتا ہے۔

علامہ ہوائیل ہارڈیٹ حوالہ مذکورہ، ص ۱۶۶؛ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (دومرا ایڈیشن)

ص ۱۰۳ (مقالہ : براہمہ)

۱۲۔ ہارڈیٹ، حوالہ مذکورہ، ص ۱۵۸

سر سید احمد خاں اور انیسویں صدی میں علم الکلام کا احیا

نے بھی اس سلسلے میں فرشتے کی اصطلاح کو باقی رکھتے ہوئے اس کے مفہوم کو پوری طرح بدل دیا ہے۔ ابن سینا نے فو فلاطونی متعین کائنات کے نظریات^{۳۴} کی رو سے ایسا کیا ہے جب کہ سر سید احمد خاں کے نزدیک ملکہ نبوت کا ہی دوسرا نام فرشتہ ہے جو کہ ایک جہلی اور فطری تحفہ ہے اور جس کا موازنہ فلسفیوں کی بتائی ہوئی صفات نبوت سے کیا جاسکتا ہے۔ دونوں صورتوں میں نبوت پہلے سے طے شدہ ایک امر ہے اور اس طرح ایک آزادانہ الہی انتخاب ہے۔ فلسفیوں نے لفظ ملکہ کا استعمال عصمت انبیاء کے سلسلے میں بھی کیا ہے جس کا ذکر سر سید احمد خاں سرسری طور پر کرتے ہیں^{۳۵}۔

براہمہ معجزات کے کھلے ہوئے منکر ہیں۔ اس کے برعکس فلاسفہ ایک طرف تو خود وحی کی بنیادی حقیقت کو وحی نبوت میں یقین لانے کا اولین سبب قرار دیتے ہیں اور دوسری طرف معجزے کو بھی وحی پر ایمان لانے کا ذریعہ بتاتے ہیں۔^{۳۶} وہ یہ کہتے ہیں کہ معجزہ ایک ایسی چیز ہے جو عقل سے باہر نہیں ہے اور معجزانہ طور پر استحالہ کا انکار کرتے ہیں۔ لیکن سر سید احمد خاں کے نزدیک اس قسم کے واقعات کو معجزہ کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ معجزہ قانون فطرت کے خلاف نہیں ہوتا اور ہم عقل کے ذریعے اس کی کد تک پہنچ سکتے ہیں۔ یوں فلاسفہ کے بالمقابل وہ کچھ زیادہ ہی صراحت کے ساتھ معجزوں کا انکار کرتے ہیں اور وحی کی صداقت کی بنیاد اس کے مافیہ کو قرار دیتے ہیں۔

۳۴ ایضاً ص ۱۷۸-۱۷۹

۳۵ نبوت کا خاصہ ہے کہ وہ صدق کے ساتھ توحید کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے اور اس کی تعلیم کو برپا کرتی ہے۔ یہ خیال عصمت کے رواجی تصور سے مختلف ہے۔ سر سید احمد خاں اس سلسلے میں صداقت کا لفظ

استعمال کرتے ہیں: "تہذیب الاخلاق" (تیسرا دور) ج ۳ (۱۸۹۶/۹۷) ص ۴۰

۳۶ گارڈیٹ، حوالہ مذکورہ، ص ۱۹۵ مسلسل

مسکرامی کی تشکیل جدید

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی فوقیت ان کی تعلیمات کے بنیادی کردار اور ان کو پھیلانے کے سلسلے میں ان کے لاثانی اخلاق کی بنیاد پر ہے۔ پھر بھی فلاسفہ اور ابن تیمیہؒ کے اصلاح پسند شاگردوں کے برخلاف سرسید احمد خاں یہاں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سماجی اور سیاسی کارناموں پر زور دینے کے بجائے منصب نبوت کے خالص دینی پہلو کو پیش نظر رکھتے ہیں۔

اس طرح نبوت کے سلسلے میں اپنی تعلیمات میں سرسید احمد خاں بہت حد تک فلاسفے کے نظریوں کو ہی عالمگیر واضح خیالات کی روشنی میں دہراتے ہیں۔

سرسید احمد خاں اور محمد عبده

آخر میں ہم مختصر طور پر سرسید احمد خاں کے جدید کلامی نظریات کا موازنہ ان کے ہم عصر نوجوان مصری عالم محمد عبده سے کرتے ہیں۔ اپنے رسالے توحید (مطبوعہ ۱۸۹۷ء) میں محمد عبده نے باہمت طریقے سے اپنے تجدیدی علم کلام کو پیش کیا ہے۔ سرسید احمد خاں نے بھی صرف انفرادی کاموں مثلاً ولیم میور کے خیالات کی تردید اور عیسائیوں کے ساتھ کھانے کے مسائل ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ انھوں نے ایسے علم کلام کی بنیاد ڈالی جو اس قسم کے دوسرے مسائل کو حل کرنے میں مددگار ثابت ہو سکتا ہو۔ اس طرح انھوں نے تفسیر، تنقید حدیث، علم کلام اور فقہ کے اصولوں کا جائزہ اس نظریے سے لیا کہ کلامی تنقید اور تعمیر نو میں قدیم فقہی مکاتب خیال کی تقلید سے آزاد ہو کر اجتہاد کی ضرورت ہے۔

محمد عبده نے نہ صرف یہ کہ اپنے آپ کو معتزلہ کی صف میں رکھنے سے قصداً گریز کیا ہے بلکہ انھوں نے اپنی تعلیمات اور معتزلہ کی تعلیمات میں کسی قسم

سر سید احمد خاں اور انیسویں صدی میں علم الکلام کا احیا

کا ربط بھی ظاہر نہیں ہونے دیا ہے اس کے برخلاف سر سید احمد خاں نے آزادی کے ساتھ قدیم فلسفیوں کے نہ صرف حوالے دیے ہیں بلکہ ان کے خیالات کو اختیار بھی کیا ہے۔ صرف اسی وجہ سے وہ مشتبہ ہوئے اور علما نے الہیات کے کھلے ہوئے دشمن قرار دیے گئے۔ اس کے علاوہ علم کلام کی اور گہری وجوہات بھی ہیں جن کی وجہ سے علما نے ان کے خیالات کی تردید کی۔ یہ وجوہات صاف طور پر اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب کہ ہم وحی اور عقل کے بارے میں محمد عبدہ اور سر سید احمد خاں کے خیالات کا تقابلی مطالعہ کرتے ہیں۔ عقل اور وحی میں تضاد کی صورت میں ہمارا کیا موقف ہونا چاہیے اس سوال پر معتزلہ کے موقف سے کہیں زیادہ محتاط موقف محمد عبدہ اختیار کرتے ہیں۔ کسی بھی بظاہر ناقابل حل تضاد کی صورت میں وہ تفویض کا مشورہ دیتے ہیں یعنی اس کا حل اللہ پر چھوڑ دیا جائے جو تنہا ہی اس کو جانتا ہے۔ وہ اس بات پر بھی زور دیتے ہیں کہ جہاں پر کوئی چارہ کار نہیں وہاں پر تاویل میں قرآنی اصطلاحات کے مفہوم کو پوری طرح نظر میں رکھا جائے۔ اس کے برخلاف سر سید احمد خاں شاذ و نادر ہی تفویض کی بات کرتے ہیں۔ وہ جدید طبعی نقطہ نظر کی صحت ہی کو بالآخر قابل بھروسہ سمجھتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ محمد عبدہ کے مقابلے میں چونکہ ان کی عربی دانی کم ہے اس لیے جگہ جگہ ان کی قرآنی تاویلات زبان کے نقطہ نظر سے خاصی حد تک مشتبہ ہو جاتی ہیں۔ عقل اور وحی کے ظاہری تضاد کا ہر جگہ وہ ایک حل پیش کر دیتے ہیں اور اپنے اس خیال پر مضبوطی سے جمے رہتے ہیں کہ اللہ کے کاموں میں اور اس کے کلام میں کسی تضاد کا سوال ہی نہیں۔

سر سید احمد خاں اور محمد عبدہ دونوں اس کی تعلیم دیتے ہیں کہ وحی کا ایک خاص مقصد ہے یعنی عقیدے اور عمل دونوں اعتبار سے توحید کو دل نشیں کرانا۔ دونوں کے دونوں اپنے بعض دوسرے معاصرین کے برعکس اس بات کی تردید کرتے ہیں کہ قرآن میں تمام سائنسی علوم پائے جاتے ہیں بایں ہمہ وہ سائنس کے ذریعے حاصل شدہ عقلی صداقت اور مذہبی تجربات سے حاصل شدہ وجودی صداقت میں کوئی امتیاز

فکر اسلامی کی تشکیل

نہیں کرتے۔ اور اس پر زور دیتے ہیں کہ قرآن میں کوئی بات اس صداقت کے خلاف نہیں ہے جو یکساں اور غیر تبدیل شدہ ہوتی ہے۔

محمد عبیدہ نے قانون فطرت کے لیے کسی مساوی عربی لفظ کا استعمال نہیں کیا ہے، بلکہ روایتی لفظ سنت اللہ کا استعمال کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ کائنات کا نظام علم خداوندی کے مطابق ہے، اور اس وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ اس طرح ان کی تحریروں میں سنت اللہ کا وہی مفہوم ہے جو قانون فطرت کا ہے۔ بحر حال سرسید کے برعکس محمد عبیدہ نے تخلیقی حقائق کے بارے میں کوئی ایسا جامد نظریہ اختیار نہیں کیا ہے جس میں پیغمبرانہ معجزوں کی گنجائش نہ نکلتی ہو۔ اس طرح وہ انبیاء کے معجزوں کو جس کا سلسلہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک آیا ہے تسلیم کرتے ہیں۔

سرسید احمد خاں اور محمد عبیدہ دونوں ہی نے علم کلام کی معروف بحث جبر و قدر میں نہ تو کوئی خاص اضافہ کیا ہے نہ ہی اس پر راز میکی کو پوری طرح تسلیم کیا ہے۔ تاہم محمد عبیدہ کو اس کا احساس ہے کہ صحیح طور سے تشفی بخش حل صرف عقل کے ذریعے نہیں پایا جاسکتا اسی وجہ سے وہ اس میدان میں زیادہ غور و فکر سے روکتے ہیں۔ لیکن جب ہم ان دو مصالحین کے خیالات کا مقابلہ علم کلام کے روایتی مکاتب فکر مثلاً اشعریہ، معتزلہ یا فلاسفہ سے کرتے ہیں تو ہم خیال کرتے ہیں کہ ان کے عقیدے پر ہم کو اور زیادہ غور کرنا چاہیے۔ محمد عبیدہ اور سرسید احمد خاں دونوں ہی اسلام کی معقولیت پر زور دیتے ہیں لیکن ساتھ ہی عقل کی اس اہلیت کہ وہ اللہ کے بارے میں یا اس کی تخلیقی صداقتوں کے بارے میں کسی اہلیت تک پہنچ سکتی ہے شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ دونوں یہ خیال کرتے ہیں کہ اسلام پوری طرح سائنس کے مطابق ہے لیکن محمد عبیدہ کے نزدیک وحی کے حقائق کا ایک ایسا بھی حصہ ہے جو فہم و ادراک سے باہر ہے۔ جب کہ سرسید احمد خاں اپنے اس عقیدے کے مطابق کہ کائنات قانون اسباب و علل کی پابند ہے، یہ خیال کرتے

سر سید احمد خاں اور انیسویں صدی میں علم الکلام کا احیا

ہیں کہ وحی اور عقل بہت حد تک ایک دوسرے میں خلط ملط ہو کر رہ گئے ہیں۔ اس طرح ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر آر کیسپر کے مطابق محمد عبدہ کا علم کلام ایک نیا اعتزال ہے تو سر سید احمد خاں کے مذہبی خیالات معتزلہ کے بہت سے خیالات کی تجدید کرنے کے باوجود نو فلسفیانہ ہیں، کیوں کہ سر سید احمد خاں اس بات پر زور دیتے ہوئے کہ قانون فطرت یکساں ہے اور صرف وصفی نہیں ہے دراصل فلسفیوں کے نظریہ جبر کی تائید کرتے ہیں۔ مزید برآں جیسا کہ ہم نے عقل اور وحی کے درمیان باہمی رشتے کے سلسلے میں دیکھا ہے سر سید احمد خاں اس معاملے میں ابن رشد کے نظریے کے مطابق ہیں، اور اس کو بغیر کسی ہچکچاہٹ کے قبول کرتے ہیں۔

ان بنیادی مسائل پر سر سید احمد خاں اور فلاسفہ کے درمیان جو مماثلت ہے اس سے کسی حد تک ہمیں ان کلامی مخالفتوں کا اندازہ ہو سکتا ہے جن کا انھیں آر تھوڈا کس طبقہ سے سامنا کرنا پڑا۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہندستان میں آر تھوڈا کس طبقے کی طرف سے احيائے علم کلام کی جو کوششیں کی گئی ہیں ان پر سر سید احمد خاں کے خیالات کا اثر نہیں پڑا۔ نہ ہی یہ کہنا درست ہے کہ موجودہ دور کے مسلمان متکلمین کے لیے سر سید احمد خاں کا کام ایک چیلنج کی حیثیت نہیں رکھتا۔ سر سید احمد خاں کے زمانے سے ہی ہندستان میں دارالعلوم دیوبند جیسے بڑے مذہبی مدرسوں کے کتب خانوں میں ایک خاص حصہ ردِ نیچریت سے متعلق کتابوں کا قائم ہونے لگا، جس میں حقیقتاً سر سید احمد خاں اور ان سے متاثر لوگوں کی تصانیف کو جمع کیا گیا ہے۔ زیادہ مثبت طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مولانا شبلی نعمانی (۱۸۵۷ء - ۱۹۱۴ء) اور ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸ء - ۱۹۵۸ء)

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

جیسے علما کے کام سرسید احمد خاں کی تحریروں سے بہت حد تک متاثر ہیں۔ سرسید کے کلامی افکار کا پورا اثر ہمارے سامنے اس وقت آئے گا جب ہم ہندوستان میں ۱۸۷۰ء سے لے کر موجودہ دور تک کے کلامی خیالات کے ارتقا کا مطالعہ کریں گے۔

کسی حد تک سرسید احمد خاں کا کام براہ راست اسلامی علم کلام ہی کی ایک کڑی ہے۔ تبیین الکلام میں یہودی اور عیسائی کتابوں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کے آنے تک عیسائیوں کے عقائد کی تاریخ پر ان کا ضروری کام جدید علم کلام میں ایک بے نظیر اور یکتا کام ہے۔ مسلمانوں کا یہودی اور عیسائیوں کی مذہبی روایات کا مطالعہ جو جدید تحقیق پر مبنی ہو، ابھی تک ایک مشکل مسئلہ بنا ہوا ہے۔ اس سلسلے میں ہمیں سرسید کے کارناموں کو سامنے رکھنا پڑے گا۔ تنقیدِ حدیث کے میدان میں سرسید احمد خاں کے زمانے سے اب تک خاصا کام ہو چکا ہے لیکن اس میدان میں ان کے اس کارنامے کو ہمیں یاد رکھنا پڑے گا کہ روایتی علم الحدیث صرف بیرونی قیود یعنی تنقیدِ اسناد ہی پر منحصر نہیں ہے، بلکہ حدیث کی اندرونی تحقیق کے لیے ایک ایسی بنیاد چاہیے وہ کمزور ہی کیوں نہ ہو، مہیا کرتا ہے، جو جدید تاریخی تحقیق کے طریقوں کے مطابق ہے۔ فکر اسلامی کے ان پہلوؤں پر تاریخی نقطہ نظر سے جو اُمت میں اندرونی یا بیرونی عوامل کے نتیجے میں پیدا ہوئے، غور کرنے کی کوشش نے سرسید احمد خاں کو اس نتیجے پر پہنچایا کہ جو کچھ وہ کر رہے ہیں وہ اسلامی روایات کا ایک سلسلہ ہے۔

آج اگر ہندوستانی مسلمان تاریخی حیثیت سے علم کلام کو ترقی دینے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں تو اس کی ایک بڑی وجہ شبلی نعمانی کا کام ہے جو اپنی ابتدائی زندگی میں سرسید سے متاثر ہوئے تھے۔ نیز اعظم گڑھ کے دارالمصنفین شبلی اکبر آبادی کا کام ہے۔ چاہے سرسید کی معلومات جدید سائنس اور مغربی فلسفے کے متعلق

سر سید احمد خاں اور انیسویں صدی میں علم الکلام کا احیا

کہتی ہی سرسری کیوں نہ ہوں، اور چاہے سرسید کے خیال میں مغربی فلسفے کے نتیجے کو دائمی سمجھنے میں کتنی ہی عجلت کیوں نہ کی گئی ہو، اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ دوسرے ہندوستانی مسلمانوں کے مقابلے میں وہ پہلے شخص ہیں جنہیں اس بات کا احساس تھا کہ اسلامی علوم اور مذہبی مآخذ کا تنقیدی مطالعہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ انسان مغربی فلسفہ اور جدید سائنس کی طرف سے اپنی نظر نہ موٹے۔ سر سید احمد خاں نے مستقبل کے تعلیم یافتہ مسلمان کے بارے میں جس خواہش کا اظہار کیا تھا وہ آج بھی دل کش ہے ”فلسفہ ہمارے دامن ہاتھ میں ہوگا، طبعی سائنس ہمارے ہاتھ میں ہوگی اور کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ ہمارے سر کا تاج ہوگا“

بہر حال محمد عبدہ، اور سر سید احمد خاں دونوں کے دونوں الہیات کے اس بنیادی مسئلے کو حل نہ کر سکے کہ ماورائیت خدا اور انبیاء سے اس کے کلام کے درمیان کس طرح مطابقت پیدا کی جائے۔ اور کس طرح ہم ذات الہی کے بارے میں صحیح اندازہ فکر اختیار کر کے ایک بامعنی علم الہیات مرتب کریں۔ لیکن اپنی روایات کے دائرے میں رہتے ہوئے سر سید احمد خاں نے اس نکتے کو پوری قوت سے بیان کیا ہے کہ اس دور میں کلام بذریعہ وحی کے عقیدے کو زندہ رکھنے کے لیے ایک ایسی نئی، وسیع نظر اور تنقیدی کوشش کی ضرورت ہے جس کے توسط سے ایک جدید اور بامعنی الہیات کو وجود میں لایا جاسکے۔

وحید الدین خاں

جدید علم کلام اور اس کی اہمیت

قرآن میں کہا گیا ہے کہ اللہ تدبیر امر کر رہا ہے اور تفصیل آیات بھی (رعد-۲) تدبیر امر سے مراد کائناتی انتظام ہے جس کے خارجی پہلوؤں کے علم کا نام سائنس ہے تفصیل آیات سے مراد وحی ہے جس کا آخری اور مکمل متن قرآن کی صورت میں ہمارے پاس محفوظ ہے علم کلام اپنی اصل حقیقت کے اعتبار سے یہ ہے کہ الہامی علم اور کائناتی علم کی وحدت کو سمجھا جائے، نامعلوم کائنات کو معلوم کائنات کی مدد سے قابل فہم بنایا جائے۔

اس حیثیت سے دیکھیے تو اسلامی علم کلام کا کوئی قدیم و جدید نہیں۔ یہ متکلمین اسلام کی ایک غلطی تھی جس نے علم کلام میں قدیم و جدید کی تقسیم پیدا کی۔ علم کلام حقیقتاً قرآنی عقلیات کو مرتب کرنے کا نام تھا مگر عباسی دور کے متکلمین نے اس کو انسان کی وضع کردہ فلسفیانہ عقلیات پر ڈھالنے کے ہم معنی سمجھ لیا۔ یہی وہ غلطی ہے جس نے علم کلام میں قدیم و جدید کے تصورات پیدا کیے کیوں کہ فلسفیانہ عقلیات، قیاسی ہونے کی وجہ سے تغیر پذیر تھیں، جب کہ قرآنی یا کائناتی عقلیات میں تغیر و تبدل کا کوئی سوال نہیں۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ قرآن کا طریق استدلال تمام تر کائناتی ہے۔ وہ محسوس واقعات کے ذریعے غیر محسوس حقائق پر استدلال کرتا ہے۔ قرآنی علم کلام کی بنیاد زمین و آسمان کے ان قوانین پر ہے جو اٹل ہیں، جن میں کبھی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اس لیے قرآنی علم کلام بھی اٹل ہے اس میں تبدیلی

جدید علم کلام اور اس کی اہمیت

کا کوئی سوال نہیں۔ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ قرآنی علم کلام بھی، قرآنی اعتقادات کی طرح، غیر تغیر پذیر ہے۔ مگر جب علم کلام کو انسان کے پیدا کردہ علوم کی بنیاد پر مرتب کیا گیا تو فی الفور علم کلام میں قدیم و جدید کا مسئلہ پیدا ہو گیا۔ کیونکہ یہ علوم تمام ترقیاس کی بنیاد پر تھے، وہ کبھی یکساں نہیں رہ سکتے۔

بیسویں صدی کے نصف آخر میں، اگر کئی طور پر نہیں تو ایک خاص حد تک، ہم اس پوزیشن میں ہو گئے کہ علم کلام کو اس کی قطعی اور آفاقی شکل میں مرتب کر سکیں۔ قدیم زمانے میں عالم افلاک اور علم افلاک دونوں الگ الگ چیزیں تھیں۔ عالم افلاک حقائق پر مبنی تھا اور علم افلاک قیاسیات پر۔ آج یہ دونوں چیزیں ایک ہوتی جا رہی ہیں۔ یہی معاملہ قرآن کا ہے۔ قدیم زمانے میں قرآن اور علم کلام دونوں الگ الگ تھے۔ قرآن آیات محکمات پر مبنی تھا اور علم کلام فلاسفہ کے قیاسیات پر۔ آج علم انسانی کے ارتقاء نے اس کو ممکن بنا دیا ہے کہ قرآن اور علم کلام دونوں کو ایک کیا جاسکے۔ اگر کوئی چیز ہے جس کو ”علم کلام جدید“ کہا جائے تو وہ یہی علم کلام ہے جس کو مرتب کیا جانا چاہیے اگرچہ وہ ابھی تک مرتب نہیں کیا گیا ہے۔

یہاں میں مختصر طور پر چند کاموں کا ذکر کروں گا جو علم کلام کی جدید ترتیب و تدوین کے سلسلے میں ہم کو انجام دینا ہے۔

۱۔ سب سے پہلا کام قرآن کی بنیاد پر ایک نظریہ علم کو مرتب کرنا ہے۔ یعنی طریقی استدلال کا علم۔ قدیم زمانے میں قیاسی مفروضات و مسلمات پر استدلال قائم کیا جاتا تھا۔ تحقیق و تجربے کے جدید طریقوں کے ظہور میں آنے کے ابتدائی زمانے میں مشاہداتی استدلال پر زور دیا گیا۔ مگر آئن سٹائن کے بعد علم انسانی کا جو دور شروع ہوا ہے، اس میں زیادہ سے زیادہ یہ بات واضح ہوتی جا رہی ہے کہ حقیقت اپنی آخری صورت میں انسان کے لیے ناقابل مشاہدہ ہے۔ اب یہ بات تقریباً مان لی گئی ہے کہ انسان کی محدود صلاحیتوں کی وجہ سے، مشاہداتی استدلال اس کے لیے ممکن نہیں۔ ہم صرف اس پوزیشن میں ہیں کہ استنباطی استدلال قائم کر سکیں۔ ہم حقائق کو دیکھ نہیں سکتے۔ ہم صرف یہ کر سکتے ہیں کہ ظاہر اشیا پر غور کر کے یہ مستنبط کریں کہ یہاں فلاں چیز پائی جانی چاہیے۔

اب موجودہ زمانے میں ایک نیا نظریہ علم وجود میں آیا ہے جو حیرت انگیز طور پر قرآنی نظریہ علم کے عین مطابق ہے۔ قرآن میں کہا گیا ہے کہ انسان کو علم قلیل (بنی اسرائیل - ۸۵) دیا گیا

ہے۔ اس لیے اس کو بالواسطہ علم پر قناعت کرنی چاہیے، نہ کہ وہ براہ راست علم کے لیے اہلکار کرنے لگے۔ اس طرح وحی اور علم انسانی، دونوں ایک نقطے پر پہنچ گئے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جدید نظریہ علم نے قرآنی طرز استدلال کو، جدید اصطلاح میں، عین سائنٹیفک استدلال کا درجہ دے دیا ہے۔ موجودہ زمانے میں علم کلام کا سب سے پہلا کام یہ ہے کہ اس اہم ترین دریافت کو مدون کرنے۔

۲۔ دوسرا کام قرآنی علم الآثار کی تدوین ہے۔ قرآن میں پچھلے انبیاء اور گزری ہوئی تہذیبوں کا ذکر ہے۔ یہ قرآن کا وہ حصہ ہے جس کو ایام اللہ (ابراہیم۔ ۵) کہا گیا ہے۔ تاریخ انسانی کے یہ واقعات قرآن کے نقطہ نظر سے بے حد اہم ہیں۔ وہ ثابت کرتے ہیں کہ اس کائنات کا ایک خدا ہے۔ وہ ہر دور میں اپنے نمایندے بھیجتا ہے اور اپنے اہل قوانین کی بنیاد پر قوموں کی قسمت کا فیصلہ کرتا ہے۔

یہ اگرچہ تاریخ کا مضمون ہے، مگر قرآن میں اس کا ذکر معروف تاریخی انداز میں نہیں ہے۔ بلکہ دعوتی اور اجمالی انداز میں ہے۔ ان واقعات کے بارے میں قرآن سے باہر جو ریکارڈ ہے، وہ قدیم زمانے میں بڑی حد تک لاعلم تھا۔ اس لیے قدیم زمانے میں قرآن کے ان اجزاء کی تدوین خالص تاریخی انداز میں ممکن نہ تھی۔ اب ان واقعات سے متعلق بے شمار بے ہونے ریکارڈ دریافت ہو گئے ہیں۔ اس طرح اب یہ ممکن ہو گیا ہے کہ ایام اللہ کے بارے میں قرآنی حوالوں کو مضبوط کیا جائے، قرآن کی دعوت کو تاریخ کی زبان میں مدون کر دیا جائے۔

۳۔ تیسرا کام آیات آفاق (مجموعہ ۵۳) کو جدید دنیا فتوں کی مدد سے ترتیب دینا ہے۔ قرآن کے مطابق کائنات میں بے شمار نشانیاں ہیں جو اپنے خالق کی طرف اشارہ کرتی ہیں اور اس حکمت کو بتاتی ہیں جس کے تحت یہ کارخانہ بنایا گیا ہے۔ قرآن میں بار بار ان نشانیوں کے حوالے دیے گئے ہیں اور ان سے قرآن کی دعوت کو مدلل کیا گیا ہے۔ تاہم یہ حوالے اشاراتی زبان میں ہیں۔ قدیم زمانے میں ایسی معلومات حاصل نہ تھیں جن سے ان اشارات کو تفصیلی انداز میں سمجھا جاسکے۔ اب سائنس کی ارتقائی یہ مواد، بڑی حد تک، جمع کر دیا ہے۔ شاید یہ کہنا مبالغہ نہ ہو کہ سائنس موجودہ زمانے میں اسلام کی تھیالوجی بن چکی ہے۔ تاہم اس کو مدون کرنے کا کام ابھی باقی ہے۔ ضرورت ہے کہ خدا کی یہ نشانیاں، جو طبیعی دنیا میں چھپی ہوئی ہیں، جدید دنیا فتوں کی مدد سے

جدید علم کلام اور اس کی اہمیت

ان کو مفصل شکل میں مرتب کیا جائے۔

۴۔ قرآن کے استدلالی حصے کا ایک پہلو وہ ہے جس کو آیات انفس طم سجدہ (۵۲) کہا گیا ہے یعنی نفسیات انسانی کے اندر خدا کی نشانیاں۔ یہ جزو بھی قدیم زمانے میں بڑی حد تک مخفی تھا۔ صوفیاء نے اس پہلو سے بہت کچھ لکھا ہے، مگر وہ علمی حقائق سے زیادہ قیاسات پر مبنی ہے، اور اس کا بڑا حصہ موجودہ زمانے میں بے قیمت ہو چکا ہے۔ تاہم علم انفس کی تحقیقات نے موجودہ زمانے میں بہت سی ایسی معلومات فراہم کر دی ہیں جن کی روشنی میں قرآن کے اشارات کو، اگر پوری طرح نہیں تو بڑی حد تک، مفصل کیا جاسکتا ہے۔ یہ کام اگر علمی سطح پر ہو جائے تو وہ قرآنی نظریات کے حق میں ایک عظیم نفسیاتی تصدیق ثابت ہوگا۔

۵۔ ایک اور میدان سماجی علوم کا ہے یعنی قانون، سیاست، اقتصادیات وغیرہ ان موضوعات پر موجودہ زمانے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ یہ ذخیرہ بعض پہلوؤں سے مفید بھی ہے مگر اصولاً اس کے حق میں نہیں ہوں کہ سماجی موضوعات کو علم کلام میں داخل کیا جائے۔ اس کی وجہ سماجی علوم کی نوعیت ہے۔ سماجی علوم، تمام کے تمام قیاسی علوم ہیں اور اغلباً وہ ہمیشہ قیاسی رہیں گے۔ اگر ہم علم کلام میں ان کو استعمال کریں تو دوبارہ نئی شکل میں ہم وہی غلطی کریں گے، جو سماجی دور کے مفکرین نے کی تھی۔ انھوں نے فلسفیانہ قیاسات پر علم کلام کی بنیاد رکھ دی۔ ہم سماجی قیاسات پر علم کلام کو مرتب کر ڈالیں گے۔ اس لیے ذاتی طور پر میرا خیال ہے کہ سماجی علوم کو فقہ کا موضوع رہنا چاہیے، نہ کہ علم کلام کا۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ سماجیات کو فقہی نظام کی حیثیت سے مرتب کیا جائے، نہ کہ ان پر عقلیات اسلام کی بنیاد رکھی جائے۔

۶۔ آخر میں میں ایک ایسے علمی کام کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جو درجہ علم کلام میں شمار نہیں کیا جاتا، حالانکہ مقاصد کے اعتبار سے اس کو علم کلام کا سب سے بڑا جزو ہونا چاہیے۔ یہ ہے سائنٹفک انداز میں اسلام پر تعارفی لٹریچر تیار کرنا۔ موجودہ زمانے میں اسلام پر بے شمار کتابیں لکھی گئی ہیں، مگر تقریباً تمام کتابوں پر کسی نہ کسی طرح، کلامی انداز غالب رہا ہے۔ تفسیر، سیرت، عام اسلامی لٹریچر کا جو ذخیرہ موجودہ زمانے میں تیار ہوا ہے، تقریباً سب کا سب، علم کلام کے فائدے میں لکھا جاسکتا ہے۔ اس سے قطع نظر کہ ان کتابوں کی علمی قدر و قیمت کیا ہے، خود یہ بات غریب قلوب کے خلاف

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ہے کہ تفسیر اور سیرت کو علم کلام بنا دیا جائے۔

موجودہ زمانہ آزادی فکر کا زمانہ ہے۔ آج کا انسان یہ چاہتا ہے کہ اصل بات، کسی تعبیری یا کلامی اضافے کے بغیر اس کے سامنے رکھ دی جائے اور جانچنے پر کھنے کا معاملہ خود قاری کے اوپر چھوڑ دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ کتابوں کے ہجوم کے باوجود ساری دنیا میں نئی اسلامی کتابوں کی مانگ ہے۔ آج کا انسان اسلام کو سمجھنا چاہتا ہے، مگر ایسی کتابوں کے ذریعے جن میں اسلام کو اس اسلوب میں پیش کیا گیا ہو جس کو موجودہ زمانے میں سائنٹفک اسلوب کہا جاتا ہے۔ آج کا انسان عقلیاتی اسلوب سے زیادہ سائنٹفک اسلوب کا دلدادہ ہے۔ مگر بد قسمتی سے کسی بھی اسلامی زبان میں اب تک سائنٹفک اسلوب رواج نہ پاسکا۔ سائنٹفک اسلوب سے مراد معروف کلامی اسلوب نہیں ہے، بلکہ ایسا سادہ اور مثبت اسلوب ہے جس میں زبان و بیان، دونوں اعتبار سے حقیقت نگاری کو ملحوظ رکھا گیا ہو۔

موجودہ زمانے میں ہمارے لکھنے والوں نے بے شمار کتابیں اسلام پر لکھی ہیں، مگر میرے علم کی حد تک کسی بھی زبان میں کوئی ایسا تعارفی سٹ تیار نہیں ہوا ہے، جس میں سادہ، مثبت اور حقیقت پسندانہ انداز میں اسلام کی تعلیمات اور پیغمبر اسلام کی سیرت کو مرتب کیا گیا ہو، حالانکہ آج سب سے زیادہ ضرورت اسی قسم کی کتابوں کی ہے۔ میں یہ کہنے کی جرأت کروں گا کہ اگر ہم کچھ اور نہ کریں، صرف اتنا کریں کہ تعلیمات قرآن، سیرت، حدیث، حالات صحابہ اور تاریخ اسلام (نہ کہ تاریخ فتوحات) پر خالص علمی اسلوب اور حقیقت نگاری کی زبان میں کتابوں کا ایک سٹ تیار کر دیں اور اس کو تمام زبانوں میں چھاپ دیں تو ہم علم کلام کے مقصد کو، کم از کم آج کی دنیا میں، زیادہ بہتر طور پر حاصل کر سکیں گے۔

سید مقبول احمد

روایت اور تجدّد (جدید نقطہ نظر)

روایت اور تجدّد کی تعریف اور توضیح کرنا اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ ان دو الفاظ کے معانی میں تمیز کرنا یا ان کے آپس کے ربط و تعلق کو ثابت کرنا ہے۔ اگر ایک عمل یا فکر کی کسی زمانے میں تجدّد کا درجہ رکھتا ہے تو وہی کسی دوسرے زمانے میں روایت کا درجہ اختیار کر لیتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جب انسان نے اپنی حیوانی زندگی کو ترک کر کے مہذب زندگی اختیار کرنا شروع کی اور عربانی کو ترک کر کے ستر پوشی اور پوشاک پہننے کی کوشش کی تو ایک طبقہ انسانوں کا ایسا پیدا ہوا ہو جس نے ستر پوشی اور کپڑے پہننے والوں کی سخت مذمت کی ہو اور ہو سکتا ہے کہ اس کشمکش میں بہت سے انسانوں کی جانیں بھی تلف ہوئی ہوں۔ چنانچہ اگر پوشاک نہ پہننا ایک طبقہ کے لیے روایت تھی تو دوسرے کے لیے پوشاک پہننا تجدّد۔ قدیم تہذیبوں کی تاریخ سے ہمیں یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ ہر زمانے میں جب بھی انسانی معاشرے میں کوئی نمایاں تبدیلی پیدا ہوئی یا نئی رسم اور فکر رونما ہوئی جو اس سے پہلے کی رسم و فکر سے مختلف یا متضاد نظر آئی تو ایک گروہ نے اس کی مخالفت اور مذمت کی اور اس کے ماننے والوں پر طرح طرح کے الزامات لگا کر ان کو اپنے قبیلے یا گروہ سے خارج کر دینے کی کوشش کی۔ یہ انسانی کشمکش رسم و رواج تک محدود نہ تھی بلکہ مذہب اور عقائد، فلسفہ اور سائنس، سیاست اور اقتصادیات غرض کہ ہر شعبہ زندگی میں انسان کو اس کشمکش سے دوچار ہونا پڑا۔ چنانچہ روایت اور جدید نقطہ نظر زمانے کے لحاظ سے متبادل الفاظ ہیں لیکن معانی کے لحاظ سے ان کی اپنی انفرادیت قائم ہے۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ہر وہ فکر یا رسم جس پر کوئی گروہ صدیوں سے عمل کرتا چلا آ رہا ہو اسے روایت کہا جاسکتا ہے اور اس کے مقابلے میں کوئی بھی نیا طرز عمل یا فکر رائج ہو جائے تو اسے جدیدیت یا تجدید کہا جاسکتا ہے۔

اب ایک سوال جو معاذہن میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ روایت اور تجدید میں یہ تضاد اور تقابل کیوں پیدا ہوتا ہے۔ کیا وجہ ہے کہ انسانی معاشرے میں ایک وقت ایسا آتا ہے کہ اسے اپنی قدیم رسمیں اور دیرینہ قدریں ترک کر کے نئی رسمیں اور نئی قدریں اختیار کرنی پڑتی ہیں۔ نئی فکر یا نئی قدریں نہ تو محض انسانی عقل کی پیداوار ہوتی ہیں اور نہ مفکرین اور رہنماؤں کے ذہن کی ایجادات ہوتی ہیں۔ یہ انسانی ضرورتوں اور معاشی تقاضوں کی بنا پر قائم ہوتی ہیں۔ انسان نے جب اپنی مکمل حیوانی زندگی سے ترقی کر کے قبیلہ جاتی زندگی اختیار کی تو اس کی روزمرہ کی معاشی زندگی پہلے کے مقابلے میں بدل گئی اور اسی طرح جب اس نے قبیلہ کی زندگی سے ارتقا کر کے سکونت کی زندگی اور زراعت کا پیشہ اختیار کیا تو اس کی زندگی کی ضروریات مختلف ہو گئیں اور معاشی و اقتصادی تقاضے کسی اور شکل میں نمودار ہوئے چنانچہ اس کی وسعت فکر اور علم میں اضافہ ہوا اور اس نے نئی مذہبی اور اخلاقی قدروں کی بنیاد ڈالی۔ یہی صورت حال اس کے بعد کے دور میں یعنی دور غلامی اور فیوڈل (جاگیر) دور میں پیدا ہوئی۔ ہر دور میں نئی ضروریات معاش اور اقتصادی اور سماجی تقاضوں کی وجہ سے نئی قدروں اور نئی فکروں نے جنم لیا۔ موجودہ زمانے میں جب کہ راسمالی اقتصادی زندگی حاوی ہے اور انسان کی زندگی خاص معاشی اور اقتصادی تقاضوں کی حامل ہے۔ انسان نے نئی فکر اور نئی قدریں اپنائی ہیں اور کافی حد تک آج بھی اس پر عمل پیرا ہے۔ چنانچہ یہ دیکھا گیا ہے کہ جب کبھی معاشی حالات اور اقتصادی بنیادوں میں تبدیلی ہوئی تو انسان نے نئی فکر اور نئی قدریں رائج کیں تاکہ وہ بدلتے ہوئے حالات سے سازگار ہوں اور زمانے کے بدلتے ہوئے تقاضوں کو پورا کر سکیں۔

ایک اور امر جو نہایت قابل غور ہے وہ یہ کہ معاشرتی اور اقتصادی ضرورتوں کے بدلتے ہوئے ادوار میں انسان نے اپنی نئی فکر اور قدروں کو کبھی مذہبی رنگ میں پیش کیا ہے اور کبھی سیاسی روپ میں۔ قدیم زمانے میں رسم و رواج ہی ایک ایسا پایدار جزو زندگی ہوا کرتا

تھا جو قبیلوں کو متحد اور قوموں کو ایک ہونے پر مجبور کرتا تھا۔ ان کے رسم و رواج ان کا مذہب اور ان کی قدریں ہوا کرتی تھیں لیکن جوں جوں زمانہ گزرتا گیا اور انسانی ذہن نے ترقی کی اور انسان نے علوم و فلسفے کی دنیا میں قدم رکھا اور زندگی و موت اور کائنات کے وجود اور اس کی ابتدا و انتہا پر غور کرنا شروع کیا تو اس کے خیالات کہیں فلسفے کی شکل میں منضبط ہوئے تو کہیں مذہب کی شکل میں رفتہ رفتہ زندگی کی قدریں اور روزمرہ کے مسائل زندگی بھی فلسفہ و مذہب کے دائروں میں شامل ہوتے گئے۔ اس طرح مذہب یا عقائد انسان کی فکر اور قدروں کا پر تو بن گیا اور اس پر عمل کرنا بھی اس کے لیے لازمی قرار پایا۔ قدیم یونان میں فلاسفے کے تفکرات گونا گوں شکلوں میں ظاہر ہوئے۔ قدیم ہندستان میں بھی مختلف خیالات اور فلسفے رائج ہوئے اور مذاہب کی بنیاد پڑی۔ سامی قوموں میں بھی ان کے طرز فکر نے مذہب کا رنگ اختیار کیا اور سب سے منظم مذاہب اسی قوم کے ذریعے دنیا کے سامنے آئے۔ ان میں یہودیت، عیسائیت اور اسلام خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

برخلاف اس کے موجودہ زمانے میں جب سے یورپ میں مذہبی اور معاشی اصلاحوں کا دور دورہ شروع ہوا اور علوم و فلسفہ عیسائیت پر حاوی ہوئے تو یورپین قوموں کے مسائل زندگی اور ان کی نئی قدریں مذہب کی رہنمائی میں نہیں بلکہ معاشرتی اور سیاسی مسائل کی حیثیت سے پیش کیا جانے لگیں۔ یہی زمانہ موجودہ سیاسی پارٹیوں اور گروہ بندیوں کے عروج کا زمانہ ہے۔ چنانچہ موجودہ زمانے میں یورپ میں جو بھی معاشی اور اقتصادی مسائل پیدا ہوتے ہیں وہ خالصتاً سیاسی اور معاشی مسائل کی حیثیت سے پیش کیے جاتے ہیں۔ یورپ اور امریکہ کے فلسفی، مدبر اور مفکر زندگی کے اہم مسائل کو مذہب کا حوالہ دیے بغیر اپنی تقریروں اور تحریروں میں پیش کرتے رہتے ہیں۔ دوسری طرف سائنس دان اپنی تحقیق و تنقید کے ذریعے سائنس اور ٹکنالوجی میں نئے نئے خیالات اور اصول دریافت کر رہے ہیں اور کائنات میں نئی نئی دنیاؤں کا انکشاف کر رہے ہیں۔

یہ صورت حال مشرقی ممالک میں بھی ایک حد تک پائی جاتی ہے لیکن ہم علوم و فنون کے میدان میں ابھی تک مذہب کی بندشوں سے آزاد نہیں اور ہمارا طرز فکر اپنے عقائد یا

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

معاشرتی اور اقتصادی معاملات کے سلسلے میں قدامت پسندانہ اور دقیانوسی ہے۔ جہاں تک اسلام اور مسلمانوں کا تعلق ہے بہت کم ایسے مسائل زندگی ہیں جن پر ہم مذہب کے دائرے سے ہٹ کر آزادانہ رائے قائم کر سکتے ہیں۔ ہم اپنے اکثر معاملات کو مذہب کی روشنی میں دیکھنے کے عادی ہیں۔ اگر ہم اس طرز فکر پر اپنی گزشتہ تاریخ کی روشنی میں غور کریں تو اس کی وجہ یہی سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اسلام نے جو نظام زندگی پیش کیا تھا اس پر مسلمانوں نے عمل بھی کیا اور اسلامی تعلیم کی روشنی میں ترقی کے راستے پر گامزن بھی ہوئے۔ ساتویں صدی عیسوی سے لے کر تقریباً بارہویں صدی عیسوی تک مسلمان ہر شعبہ زندگی میں ترقی کرتے رہے۔ انھوں نے اس عرصے میں دنیا کو نئی راہیں دکھائیں اور علوم و فنون کی مشعل روشن کی، عقل و ادراک سے کام لیا اور یورپ سے لے کر چین و ہندستان تک اپنے علمی و عملی کارناموں سے دنیا کو مالا مال کیا۔ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اسلام نے خود قدیم عرب اور سامی روایتوں سے بغاوت کر کے اور پرانی ذہنی بندشوں کو توڑ کر ایک نئی راہ یا نئی شریعت پیش کی۔ یہ ایک اصلاحی تحریک تھی اور کہا جاسکتا ہے کہ تاریخ میں تجدد کی یہ بہترین مثال ہے۔ لیکن چند صدیوں کے بعد یعنی بارہویں، تیرہویں صدی سے اس تحریک میں تنزل اور انحطاط کے آثار ظاہر ہونا شروع ہو گئے تھے۔ یہ تنزل جو چند صدیوں میں جمود کی شکل اختیار کر چکا تھا اٹھارویں، انیسویں صدی تک قائم رہا۔ اس پورے دور میں اسلامی فکر ایک ہی راستے پر قائم رہی اور وہ جمود، خود ستائی اور اندھی تقلید کا راستہ تھا۔ اس پستی کے دو بڑے اسباب تھے۔ اول تو خود اسلامی معاشرہ کی اقتصادی حالت تھی۔ یہ معاشرہ اسلامی دور سے گزر کر فیوڈل دور میں قدم رکھ چکا تھا جس کے اثرات انیسویں صدی تک قائم رہے اور اب بھی کہیں کہیں پائے جاتے ہیں۔ دوسرا اہم سبب یہ تھا کہ اسلامی مفکرین اور علماء عرصہ دراز سے ایک ذہنی کشمکش میں مبتلا تھے۔ یہ کشمکش ایک طرف اسلامی عقائد اور دوسری طرف یونان و ایران و ہندی فلسفے سے حاصل کیے ہوئے خیالات کے درمیان جاری تھی۔ بالآخر بارہویں صدی میں اسلامی عقائد "غیر اسلامی" عقائد پر حاوی ہوئے جن میں سائنس اور فلسفہ بھی شامل تھا۔ مسلمانوں نے اسلام کی اصل روح اور تعلیم کو جس میں آزادی خیال، عقل کا استعمال اور انسانی ترقی

روایت اور مجدد (جدید نقطہ نظر)

پسند خیالات شامل تھے خیر باد کہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تنزل کے راستے پر گامزن ہو گئے۔
میرا یہ نظریہ ہے کہ اگر مسلمان اسلام کے بتائے ہوئے راستے پر قائم رہتے اور
آزادی خیال پر پہلے کی طرح قائم رہتے تو یہ ناممکن تھا کہ انھوں نے بارہویں صدی تک جو
ترقی علوم و فنون میں حاصل کی تھی وہ اور اسلامی دنیا کی اقتصادی ترقی انھیں نشاۃ ثانیہ کی طرف
نہ لے جاتی اور وہ نشاۃ ثانیہ جو اسی دور میں یورپ میں نمودار ہوا بہت ممکن تھا کہ اسلامی
دنیا میں نشوونما پاتا۔ اس طرح آج کے مسلمان اس پچھڑی ہوئی بے بسی کی حالت میں نہ
ہوتے جس میں کہ وہ اب ہیں۔ یورپ میں بھی اسی دور میں ایک طرف عیسائی عقائد رائج
تھے اور دوسری طرف نشاۃ ثانیہ جنم لے رہی تھی لیکن وہاں عیسائی مذہب اور عقائد میں
ایک نیا اصلاحی دور شروع ہوا جسے ریفورمیشن یا مذہبی اصلاح کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔
اس تحریک کے نتیجے میں عیسائیت دو بڑے گروہوں میں تقسیم ہو گئی ایک رومن کیتھولک اور دوسرا
پروٹسٹنٹ۔ اسی کے ساتھ ساتھ اسلامی اور یونانی فکر و ادب سے متاثر ہو کر یورپ میں سائنس
اور فلسفے نے فروغ پایا اور جب نئے فلسفے اور سائنس کا عیسائی عقائد سے ٹکراؤ ہوا تو حالانکہ
سیکڑوں ساینسدان اور فلسفیوں کی جانب اس جنگ میں تلف ہوئیں لیکن بالآخر فلسفہ اور
سائنس کی حیثیت ہوئی اور سترہویں صدی میں صنعتی انقلاب یورپ میں برپا ہوا جس نے
یورپین اقوام کو ترقی کا راستہ دکھایا۔ اس کے برخلاف اسلامی دنیا میں عقائد نے جمود کی
شکل اختیار کی اور مسلمانوں کو ترقی کے راستے سے روکا۔

اس پورے دور میں یعنی بارہویں صدی سے لے کر اٹھارہویں، انیسویں صدی
تک بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ آج تک اسلامی دنیا اسی ذہنی کشمکش میں مبتلا ہے اور عقائد
اور فلسفہ و سائنس کے درمیان وہی بحث و تھقیص جاری ہے جو امام غزالی کے زمانے میں
تھی۔ اسلام میں آج تک صحیح معنوں میں کوئی مذہبی انقلاب نہیں آیا ہے۔ اصلاحی تحریکیں
ضرور ہوئیں۔ ذہنی جمود اور کٹر بن کے خلاف آوازیں اٹھائی گئیں لیکن کسی مصلح یا ریفارمر
نے مرض کی مکمل تشخیص آج تک نہیں کی اور اس متضاد فکر کو جو مسلمان کے ذہن میں صدیوں
سے سراستہ کیے ہوئے ہے ختم کرنے کی جدوجہد نہیں کی میرا اشارہ مسلمانوں کے اس طرز فکر

کی طرف ہے جو جمود کی شکل اختیار کر چکا ہے اور جس کا صدیوں سے نئے رجحانات سے ٹکراؤ ہوتا چلا آ رہا ہے اور آج بھی ہے۔ اسی طرز فکر کو بدلنے کا نام تجدید ہے۔ اور روایتی طرز فکر کو ختم کر کے ایک نیا طرز فکر اختیار کرنا جو زمانے اور حالات سے سازگار ہو دراصل جدیدیت اور انقلاب ہے۔ اٹھارویں صدی سے لے کر آج تک کئی مصلح قوم پیدا ہوئے لیکن اگر شیخ محمد بن عبد الوہاب کی تحریک نے اسلام کو اس کے ابتدائی رنگ میں ڈھالنے کی کوشش کی تو اس کے ساتھ اسلام میں کٹرین بھی داخل ہو گیا۔ سید جمال الدین افغانی نے یورپین اقوام کے بڑھتے ہوئے سیاسی سیلاب کو روکنا سکھایا لیکن ساتھ ہی ساتھ بین الاقوامی اسلامی تحریک کو فروغ دیا اور اسلامی طرز فکر میں کوئی نمایاں تبدیلی نہیں کی۔ شیخ محمد عبده، سر سید احمد خان اور علامہ شبلی وغیرہ نے تعلیم کی نئی راہیں دکھائیں۔ اقبال نے اسلامی معاشرے کی زبوں حالی پر آنسو بہائے اور ایک حد تک اس کی خرابیوں کا صحیح جائزہ بھی لیا لیکن جمود اور کٹرین جو ترقی کے راستے میں ہمیشہ رہے اُن کے اسباب پر کسی نے غور نہیں کیا اور نہ اس جمود کو توڑنے کی راہیں دکھائیں۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید اسی صورت میں ممکن ہے جب مسلمان اسلام کی اصل تعلیم کو سمجھیں، اس کی روح کو اپنانے کی کوشش کریں۔ تجدید کا تقاضا ہے کہ جس طرح رسول اللہ صائم نے اپنے زمانے کے قدامت پسند خیالات اور رسوم و رواج کا مقابلہ کر کے ایک نئی فکر اور نئی زندگی کی بنیاد ڈالی تھی اسی طرح آج بھی اسلام کی صحیح تعلیم کو لے کر ہم اپنے فکری جمود کو دور کریں۔ اس کے بغیر فکر اسلامی کی تشکیل جدید ممکن نہیں ہے۔

ضیاء الحسن فاروقی

دینی مدارس کا نصاب تعلیم اور فکر اسلامی

اسلام کی اشاعت جس قدر مہتمم بالشان سرعت اور نتیجہ خیز تیز رفتاری سے ہوئی اس کی مثال مذاہب کی تاریخ میں نہیں ملتی، جیسے پہاڑوں کی بلندیوں پر کوئی چشمہ پھوٹا ہو اور اس کا پانی ڈھلوانوں پر طوفان کی سی تیزی سے بہتا ہو اُس نشیب میں پہنچ جائے جہاں زمین ہموار ہو اور جہاں پانی کی رفتار مدھم ہو جائے۔ نشیبی میدانوں میں پانی کا بہاؤ مدھم تو ہوتا ہے لیکن دور دور تک اپنی سبک خرامی کے ساتھ پھیلتا ہے اور بڑے بڑے علاقوں کو سیراب کرتا ہے، یہی دریا ہے جس کی روانی ارد گرد کی بہت سی چیزیں اپنے ساتھ لے لیتی ہے اور کچھ چھوڑ بھی جاتی ہے، اسلام کا آغاز اور اسلامی تہذیب کا پھیلاؤ بھی کچھ اسی طرح ہوا، تہذیب اسلامی کی روح کو کوئی سمجھ نہیں سکتا جب تک اس بنیادی حقیقت کو اس کے تمام مضمرات کے ساتھ اچھی طرح سمجھ نہ لے اور اس کی گہرائیوں میں دور تک اتر نہ جائے۔

ملکی و سیاسی فتوحات کے بعد عربوں نے جب اپنی حکومت کو مستحکم کرنے کا کام شروع کیا تو انھیں انتظامی ضرورتوں کے سبب اُن غیر عرب اور غیر مسلم عناصر کو بھی اپنے ساتھ لینا پڑا جن کے بغیر اتنی بڑی سلطنت کا کام چل ہی نہیں سکتا تھا۔ یہ عناصر مختلف رنگ و نسل، زبان و تہذیب اور عقائد و رسوم سے تعلق رکھتے تھے، اس طرح عربوں اور عجمیوں کے قریب آنے اور رفتہ رفتہ دونوں میں امتزاج کے عمل کے دوران جہاں

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

تصادف و تخالف تھا وہیں یہ بھی تھا کہ ایک نئی تہذیب کی تعمیر ہو رہی تھی جس کا محور مرکز مذہب اسلام تھا، عقائد و اقدار اسلامی ہی وہ معیار تھا جس کے مطابق قانون شریعت، اصول معاشرت اور آداب زندگی متعین کیے جاتے تھے، اسلام نے علم کی اہمیت پر بہت زور دیا ہے اور علم کہیں بھی ہو اور جیسا بھی ہو مسلمان کا کھویا ہوا ہر شے ہے اور اس کا حاصل کرنا اس کے لیے ضروری ہے، کچھ تو یہ تعلیم، کچھ زندگی کی ضرورتیں پھر فطرت انسانی کا تقاضا کہ وہ زندگی میں نزاکت و لطافت کی جو علوم و فنون کی ترقی ہی سے پیدا ہوتی ہیں، طالب ہوتی ہے، ان سب نے مسلمانوں کے ایک بڑے طبقے کو علمی سرگرمیوں میں مصروف کر دیا، اس طبقے میں خاصی تعداد ان لوگوں کی تھی جنہیں علوم اسلامی کی تدوین و اشاعت کی فکر تھی اور انہوں نے یہ کام جس دیانتداری، خدا ترسی، دیدہ ریزی اور ایمان پرور شغف اور لگن سے کیا اس کی خود ایک الگ تاریخ ہے جو رجال کے اصطلاحی عنوان سے ادبیات اسلامی کے ذخیرے میں محفوظ ہو گئی ہے اور ہمیں معلوم ہے کہ یہی شخصیتیں ہماری علمی و تہذیبی روایات کے بنیادی ستون ہیں، تاریخ اسلام ابھی اپنے اولین مرحلوں سے گزر رہی تھی اور اسلامی احکام و عقائد اور حدیث و سنت نبوی ابھی مدون نہیں ہوئی تھیں، ان شخصیتوں نے انہیں ٹیکھا، محفوظ رکھا اور انہیں کی بنیاد پر اپنے قانونی نظام اور دینیاتی مکتب فکر کی عمارت کھڑی کی۔ ان کے قدموں میں، دروازے کے سفر کی صعوبتیں برداشت کر کے اور گونا گوں خطرات سے گذر کر طالبان علم پہنچتے اور فیضیاب ہوتے تھے۔ اس دور میں علم سے مراد روایات اور نقل روایات تھی اور انہیں روایات پر سارا دینی علم مشتمل تھا۔ اس میں اور فقہ میں امتیاز کیا جاتا تھا۔ فقہ کا مطلب یہ تھا کہ علمی و فکری سطح پر روایات کا تجزیہ کیا جائے، ذہنی عمل کے ذریعے نتیجے نکالے جائیں اور شرعی قانون کا استنباط کیا جائے، دوسری صدی ہجری میں جب اصول فقہ اور اصول دینیات مرتب ہوئے تو فقہ کے معنی فکر قانونی اور علم کے معنی علم دینیات قرار پائے۔ ایک عرصے تک فقہا اپنے ہی فن کو یعنی علم فقہ کو برتر سمجھتے رہے اور دوسری طرف علم

دینی مدارس کا انصاب تعلیم اور فکر اسلامی

دنیا کے موبد اور حالمین فقہ کو کم تر درجے کا علم سمجھتے تھے، یہ کشمکش بھی تھی کہ ساج میں فقہ کا مرتبہ بلند ہے یا متکلمین کا۔ یہاں اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ فقہاء میں متکلمین بھی تھے اور متکلمین میں فقیہ بھی، مسئلہ صرف یہ تھا کہ فقہ اور کلام میں کسے تفوق حاصل ہے۔ لیکن دسویں گیارہویں صدی عیسوی میں جب عملاً اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا تو علم اور فقہ دونوں پر جمود طاری ہو گیا۔ خاص طور پر علوم فکری کا نشاط ختم ہو گیا اور مسلم معاشرے کی فضا میں گھٹن چھا گئی۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ مذہبی فکر اور دینیاتی علم کا افلاس بڑھتا رہا، صورت حال کم و بیش وہی ہو گئی جو عہد وسطیٰ میں عیسائی دینیات کی یورپ میں تھی، رومن کیتھولک کلیسا جان بوجھ کر عیسائی دینیات کو سیکولر عقلیت سے دور رکھتا تھا۔ یہ بات اہم ہے کہ مذہبی فکر، خواہ کسی مذہب و معاشرے سے اس کا تعلق ہو، اسی وقت تک نشیط اور تخلیقی رہتا ہے جب تک اس کا رشتہ سیکولر علوم سے قائم رہتا ہے، مذہب، تمام کا تمام مابعد الطبیعی نہیں ہے، طبعی دنیا کی زندگی سے بھی اس کا گہرا تعلق ہے اور اگر ذرا اور ڈوب کر دیکھا جائے تو اس میں جو کچھ مابعد الطبیعی ہے وہ بھی اسی لیے ہے کہ اس دنیا کی زندگی میں اعلیٰ اخلاقی قدروں مثلاً خیر، حسن اور عدل وغیرہ کی کار فرمائی ہو، پس ہم مذہب کے ”سیکولر“ رول کو کبھی فراموش نہیں کر سکتے، مسلم معاشرے کے لیے یہ بڑی سخت آزمائش کا مرحلہ تھا اور اس کے صحت مند عناصر نے بھرپور کوشش کی کہ اسلام کے دینیاتی نظام کا رشتہ سیکولر فکر و فلسفے سے نہ ٹوٹنے پائے، لیکن فکر و فلسفے کے نام پر مزاج اور انتشار کو بڑھاوا دینے والی طاقتوں اور رجحانوں نے ایسی صورت حال پیدا کر دی تھی کہ سیاسی استحکام اور معاشرتی اتحاد کو شدید خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔ اسی لیے قرعہ نال اس بات کے حق میں پڑا کہ مذہبی فکر کو سیکولر فکر و فلسفے سے الگ تھلگ رکھا جائے یہاں تک کہ تصوف کو بھی اس سے دور رکھا جائے، نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کے ایک بڑے حلقے میں جس کی اولین وفاداری مذہبی احکام و عقائد سے تھی، سیکولر عقلیت کو مکروہ و ملعون تک قرار دے دیا گیا۔

ہمارے بعض دانشور قیام مدارس کی تحریک اور مدرستی نظام و نصاب تعلیم کو جنھیں حکومت کی سرپرستی حاصل تھی، علوم اسلامی اور فکر اسلامی میں جمود و انحطاط کا سبب قرار دیتے ہیں، لیکن درحقیقت مدرسے اور ان کی درسیات اس انحطاط کا اصل سبب نہیں تھیں بلکہ وہ تو اس انحطاط کی علامت تھیں، اگرچہ ان سے ذہنی جمود کے استحکام و دوام کو سہارا ضرور ملا۔ ایسا نہیں ہے کہ مسلم معاشرے سے سوچنے والے دماغ یکایک ناپید ہو گئے، اس دور میں بھی ایسے اشخاص ابھرے جن سے فکر و نظر کی آبرو باقی رہی، یہ مدرسے کے اندر بھی تھے اور باہر بھی، ان کے افکار نے مسلمانوں پر گہرا اثر ڈالا اور انھیں علمی و فکری سطح پر احساس کمتری میں مبتلا نہیں ہونے دیا۔ لیکن ان کی تعداد انگلیوں پر گنی جاسکتی ہے، عباسیوں کے عہد میں راسخ العقیدہ مسلمانوں کی جماعت کو معتزلی اور شیعہ گروہ سے سخت خطرہ پیدا ہو گیا تھا، شیعوں کی کئی شاخیں بن گئی تھیں جن میں 'ثلاثہ' وہ تھے جو کسی طرح بھی مسلمانوں کے سواد اعظم سے میل نہ کھاتے تھے، باطنیوں نے تو وہ کیفیت پیدا کر دی تھی کہ اہم مفسرین، علماء، وزرا اور سلاطین کی جان ہر وقت خطرے میں رہتی تھی اور ان میں سے کتنے ایسے تھے جنھیں باطنیوں کے خنجر نے شہید کیا، اسماعیلی تھیوسوفی نے ابو یعقوب سجستانی (ف ۴۲۳ھ) اور حمید الدین کرمانی (ف ۱۰۱۹ھ) کی تصانیف اور اخوان الصفا کے رسائل کی شکل میں سلف کے عقائد کی، یہاں تک کہ خود قرآن کی نئی تعبیریں کر ڈالیں، لیکن بارہویں صدی کے وسط تک کم از کم مشرقی دنیا کے اسلام میں اور اُدھر مغرب میں راسخ العقیدہ سنی علماء نے شیعوں کے مقابلے میں کامیابی حاصل کر لی تھی، اور معتزلہ کو تو اس سے پہلے ہی ہتھیار ڈال دینا پڑا تھا۔ اب انھوں نے اپنے علوم کو مدون و مرتب کر لیا تھا اور ان علوم کی تعلیم ترویج اس طرح کرتے تھے کہ ان کی ترتیب دی ہوئی درسیات کا ڈھانچہ ہر بلا سے محفوظ رہے، نظام مدرسہ تو اس قسم کے تحفظ کا ایک خارجی عنصر تھا، اصل چیز تھی درسیات اور ان کا علمی مواد دیگر مشمولات، انھیں اس طرح مرتب کیا گیا تھا کہ انھیں اپنے سے باہر کے کسی قسم کے چیلنج، مخالفت یا علمی تقاضے سے کوئی سروکار نہ ہو۔

دینی مدارس کا نصاب تعلیم اور فکر اسلامی

ان مذہبی علوم کے داخلی تشکیلات کے تار و پود کچھ اس طرح کے تھے کہ وہ مکمل طور پر خود کفیل اور علم کے ہر شعبے پر حاوی سمجھے جاتے تھے، خیال تھا کہ ان کے علاوہ جو کچھ ہے وہ سطحی ہے اور لائق اعتنا نہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ غیر حقیقی اور بے سود فکری کاوشوں کو اس بنا پر رد کر دینے میں کہ اس کا تعلق براہ راست اعمال سے نہیں ہے کوئی ایسی نامعقولیت نہیں معلوم ہوتی، اور جدید ذہن کو تو اس پر بالکل نہیں چونکنا چاہیے کیوں کہ جدید نظریہ عملیت کا فکر محض سے متعلق کم و بیش یہی رویہ ہے۔ لیکن عہد وسطیٰ میں مسلمانوں نے اسے کچھ اس طرح برتا کہ اس سے نہ صرف فلسفہ ہی منفور و مقہور ٹھہرا بلکہ علم ریاضی کو بھی، سوائے علم حساب کی مبادیات کے، درسیات سے خارج کر دیا گیا۔ امام فخر الدین رازی کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے کلامی مباحث میں منطق کو شامل کیا، جلد ہی علم کلام کی طبعیات اور نیچرل فلاسفی الگ سے وجود میں آگئی اور فلسفیانہ مابعد الطبیعی افکار کی جگہ اس کے اپنے دینی نظریات قائم ہو گئے۔ اس طرح طالب علم اور عالم دونوں اب فلسفے کی تمام کتابوں سے بے نیاز ہو سکتے تھے، بذات خود یہ صورت حال بُری نہیں تھی اور اس سے فکر اسلامی کی داخلی قوت خستگی، شادابی اور بار آوری کا پتہ چلتا ہے۔ لیکن جب یہ یقین کمر لیا جائے کہ یہ دینیاتی نظام اپنے طور پر مکمل ہے، ہر زمان، ہر مکان اور ہر صورت حال کے لیے کفایت کرتا ہے تو اس کا امکان ختم ہو جاتا ہے کہ خود اس کے اندر سے کوئی تخلیقی چیلنج اُبھرے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ علم کی تمام صورتوں کو ایک ہیئت ترکیبی میں سمو دینے، اسے علم کلام کی خدمت گزاری کے لیے وقف کر دینے اور اس بات کو حرف آخر سمجھ لینے سے ذہنی شادابی کے تمام سوتے خشک اور اور بچھل فکر کے تمام امکانات بچھ کر رہ گئے۔

انجام کار مدرسوں میں درسیات کی تعداد کم ہو گئی اور اعلیٰ سطح کے مذہبی علوم کا معیار بھی پست ہو جاتا گیا۔ ”کشف الظنون“ کے مؤلف حاجی خلیفہ (ف، ۱۶۶۵) نے اپنی کتاب ”مناہج الحق“ میں اختصار الحق میں علم عقلی اور علم کلام کے انحطاط پر اس طرح

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

افسوس کیا ہے۔

”... لیکن بہت سے غبی لوگ، اس بنیاد پر کہ یہ علوم عقلی کبھی ممنوع قرار دیے گئے تھے چٹانوں کی مانند جامد رہے اور قدما کی اندھی تقلید کے قیدی بن گئے۔ بغیر سوچے ہوئے کہ حقیقت حال کیا ہے، انھوں نے نئے علوم کی طرف سے نہ صرف یہ کہ اپنی آنکھیں پھیر لیں بلکہ انھیں پورے طور پر رد کر دیا۔ انھوں نے اپنے آپ کو عالم سمجھا حالانکہ وہ نرے جاہل تھے، اس کے شوقین کہ اس چیز کا مذاق اڑائیں جسے وہ فلسفیانہ علوم تصور کرتے تھے، حالانکہ انھیں اس کی خبر نہ تھی کہ زمین کیا چیز ہے اور آسمان کیا ہے۔ اُولَہِ بِنَظَرٍ وَ اُولَہِ مِّنْکُوٰتِ السَّمٰوٰتِ وَ اُولَہِ زَمٰنٍ، قرآن کریم کی اس ہدایت کا ان پر کوئی اثر نہ تھا۔ ان کا خیال تھا کہ کائنات اور اس فضا کے بسیط کو دیکھنے کے معنی یہ ہیں کہ انھیں گائے کی مانند گھورا جائے۔“

ادھر ہندوستان میں سولہویں صدی میں فلسفیانہ علوم سے دلچسپی لی جانے لگی تھی لیکن اس وقت تک فلسفہ خود اس قدر مفلوک الحال ہو چکا تھا کہ اصل اہمیت کے مباحث کے بجائے اس میں اصطلاحات کی کتابی مشقیں ہی رہ گئی تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ اورنگ زیب نے اپنے ایک استاد سے یہ کہہ دیا تھا کہ آپ نے جو کچھ مجھے پڑھایا تھا وہ میرے کام نہ آیا، اس روایت کی صحت میں اختلاف ہے لیکن اگر یہ روایت صحیح ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اورنگ زیب نے کچھ بہت زیادہ مبالغہ نہیں کیا تھا۔ اس نے دوسرے علوم کے ذکر کے ساتھ اپنے استاد سے کہا تھا۔

”آپ نے میرے والد ماجد سے کہا کہ ہم نے اسے فلسفہ پڑھایا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ آپ نے کئی برس تک میرے دماغ کو اُن فضول اور احمقانہ مسائل سے پریشان کیا جن کا زندگی کے کاروبار سے کوئی تعلق نہیں۔ بے شک آپ نے میری زندگی کے بہترین سال اپنے

دینی مدارس کا نصاب تعلیم اور فکر اسلامی

دل پسند لیکن خیالی مسائل کی بحث میں صرف کر دیے۔ جب میری تعلیم ختم ہوئی تو مجھے علم و فن سے سوائے اس کے کوئی واقفیت نہ تھی کہ میں چند ایسی دقیق اور مشکل اصطلاحیں استعمال کر سکتا تھا جن سے روشن سے روشن دماغ والے انسان گھبرا جاتے ہیں اور جن سے فلسفے کے دعویٰ دار اپنی جہالت اور نادانیت پر پردے ڈالتے ہیں۔“

حاجی خلیفہ اور اورنگ زیب نے علوم عقلی اور علمی تعلیم کی زبوں حالی سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا تھا اُن سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ سلطنت عثمانیہ اور سلطنت مغلیہ کا تعلیمی معیار کم و بیش ایک ہی جیسا تھا اور ہندوستان میں تو یہ صورت پہلے ہی سے تھی (اور ترکی میں بھی یہی رہی ہوگی)۔ مسلمان بارہویں اور تیرہویں صدی میں جب شمال مغرب کے پہاڑی راستوں سے ہندوستان میں داخل ہوئے تو وہ اپنے ساتھ تعلیم و درسیات کا وہی نظام، وہی کتابیں اور علمی مناقشوں اور مناظروں کی وہی روایات لے کر داخل ہوئے جو اس وقت تک ایران اور خراسان، بغداد اور بخارا میں قائم اور مستحکم ہو چکی تھیں۔ مولانا آزاد کے لفظوں میں یہ کہ اس وقت تک مسلمانوں نے تدریسِ علوم، تہذیبِ علوم اور تکمیلِ علوم کا کام ختم کر لیا تھا۔ دراصل بارہویں اور تیرہویں صدی کا عہد اسلامی تاریخ میں ذہنی و علمی تنزل کے آغاز کا دور تھا۔ یہ تنزل ہم کو علم و فن کے ہر گوشے میں نظر آئے گا۔ جو درختِ تدریس و تہذیب کا پھل پھول لارہا تھا اس کی شاخیں تیرہویں صدی تک کمال کے مرتبے کو پہنچ گئیں اور بجائے اس کے کہ مزید پھلتا پھولتا، پتہ چھڑ شروع ہو گئی۔ وہ چیز جسے نظر و اجتہاد کہتے ہیں، اچانک غائب ہو گئی اور علم کے ہر گوشے پر جمود چھا گیا۔ چنانچہ اس کے بعد سے ہر علم و فن میں، الایہ کہ کسی گوشے میں کبھی کوئی نادر شخصیت پیدا ہو گئی جیسے ابن تیمیہ (ف ۷۲۸ھ) عام رفتارِ تنزل کی کھٹی اور کوئی قوت ایسی باقی نہیں رہی تھی کہ علم کے کسی شعبے میں کسی نئے گوشے کو ابھارے۔ اب تو صورت حال یہ تھی کہ

فکراسہ کی تشکیل جدید

جو دیواریں اٹھ چکی تھیں انھیں کی لپیا پوتی کی جائے۔ لہذا اب وہ دور شروع ہوا جسے شرحوں کا دور کہتے ہیں۔ پہلے بھی شرحیں لکھی گئی تھیں، لیکن ایک تو ان شرحوں کا علمی مرتبہ بلند تھا اور دوسرے ان کے لکھنے والے شرحوں کے علاوہ بھی بہت کچھ لکھتے تھے، مثلاً بارہویں صدی میں امام فخر الدین رازی کی ”شرح اشارات لابن سینا“ بعد میں شرحوں کی شرحیں اور حاشیہ علی الحاشیہ لکھنے کا سلسلہ شروع ہوا۔ یہاں تک کہ اصل کتابیں عملاً گم ہو کر رہ گئیں۔ ان میں سے اکثر شرحوں کو ہم حاشیے کے نوٹس کہہ سکتے ہیں، محض الفاظ کی کارگری اور مناظرانہ صلاحیت کی ترجمانی۔

عہد وسطیٰ سے ہمیں جو نظام تعلیم ورثے میں ملا، اس کی کمزوریوں کو تفصیل سے بیان کیا جائے تو داستان بہت طویل ہو جائے گی، اور یہ داستان تو وہ ہے جو پچھلے سو سال میں محمد عبده، شبلی اور مولانا ابوالکلام آزاد اور دوسرے کئی اصلاح کے حامی علما نے بار بار دہرائی ہے۔ اس نظام تعلیم کی کمزوریوں کے باوجود بعض ممتاز شخصیتیں پیدا ہوئیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ بذات خود نادرہ روزگار تھیں۔ رسمی درسیات کا ان کی عبقریت اور عظمت میں کچھ زیادہ دخل نہ تھا۔ ان کمزوریوں کا اصل سبب وہ نظریہ علم تھا جو عہد وسطیٰ میں صرف مسلم معاشرے ہی میں نہیں بلکہ دنیا کے ہر معاشرے میں عام تھا۔ جدید نظریہ یہ ہے کہ علم بنیادی طور پر وہ ہے جسے ذہن انسانی تلاش اور دریافت کرے۔ عہد وسطیٰ کا ذہن یہ تھا کہ علم ایک ایسی چیز ہے جو پہلے سے بنی بنائی موجود ہے، بس اُسے کسی طرح حاصل کرنا ہے۔ یہ رجحان تخلیقی و مثبت نہیں ہو سکتا، اس کی خصوصیت انفعال اور اثر پذیری ہے۔

ہماری علمی دنیا میں عقل اور نقل کو دو متخالف و متضاد عناصر سمجھ کر یہ تصور کر لیا گیا کہ یہ دو متوازی خطوط ہیں جو کبھی مل نہیں سکتے۔ راسخ العقیدہ جماعت نے ”نقل“ کی حفاظت کو اپنا فرض منصبی تصور کیا اور عقل سے بس اس حد تک اور اس شرط کے ساتھ سروکار رکھا کہ اُسے عقیدے کی فریاد برداری کرنی ہوگی۔ مدرسوں میں حافظے

دینی مدارس کا نصاب تعلیم اور فکر اسلامی

اتنا زور دیا گیا تو اس سے علم کے معاملے میں تفحص و تجسس، تلاش و دریافت کے اصول کو عام طور پر کوئی اہمیت نہیں دی گئی، اگرچہ بعض ایسے ذہین اور روشن خیال علما تھے جنہوں نے روایت کے معاملے میں عقل و فہم کے استعمال کی تائید کی۔ علم کلام کا ارتقا کچھ اس طرح اور ایسے مقاصد کے لیے ہوا تھا کہ علم کی ماہیت پر بھی ہمارے علما نے جو بحثیں کیں اُن سے کوئی خاص نتیجہ برآمد نہیں ہوا۔ اسی لیے علم کلام سے اس عہد کی فکری کاوشوں میں کوئی جان اور تازگی پیدا نہیں ہوئی، بلکہ اسے فلسفے کا متبادل تصور کر کے فکر و نظر کے تقاضوں کو پس پشت ڈال دیا گیا۔ ابن خلدون نے اس کمزوری کو پہچان لیا تھا اور اسی لیے اس نے اس طرف توجہ دلائی تھی کہ علم کلام اور فلسفے کے موضوعات اور طرز استدلال ایک دوسرے میں اس طرح گڈمڈ کر دیے گئے ہیں کہ دونوں میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔ اس نے اپنے عہد کے علما اور طلبہ کو مشورہ دیتے ہوئے کہا تھا:

”معلوم ہونا چاہیے کہ علم کلام کی اب کوئی ضرورت نہیں رہی ہے۔ راسخ العقیدہ علما نے ہمیں اہل بدعت و ضلالت سے محفوظ کر دیا ہے۔ منطقی استدلال کی ضرورت اُس وقت تھی جب انہیں اپنے عقائد کو صحیح ثابت کرنا تھا۔ اب جو کچھ اس علمی سرمایے کے آثار باقی ہیں ان کے بیشتر مبہم، غیرواضح اور گنگناگ مباحث سے خالق کائنات بلند و برتر ہے۔“

ابن خلدون نے یہ مشورہ چودھویں صدی میں دیا تھا۔

بے شک، عہد وسطیٰ میں وحدانی نظام تعلیم تھا، لیکن غور سے دیکھا جائے تو اس وقت کے تعلیم یافتہ طبقے میں بھی ایک طرح کی ثنویت کی کشاکش موجود تھی، تصوف کے سلسلے میں راسخ العقیدہ علما کا جو نقطہ نظر تھا، وہ ایک طرح کی علاحدگی اور بے تعلقی ہی کا تھا، بالکل وہی رویہ جو انہوں نے فلسفے کے سلسلے میں اختیار کیا تھا اور کامیاب رہے تھے۔ لیکن مدرسے کی جو ایک خاص اور خشک فضا بن گئی تھی، اس سے بیزار

فکراسلامی کی تشکیل جدید

ہو کر دل کے گداز اور دماغ کی شادابی و تازگی کے لیے، ذہین، حساس اور بے چین طبیعتیں تصوف یعنی خانقاہ کی طرف کھینچی تھیں، وہ مدرسے جو خائفوں سے وابستہ تھے، اُن کے نصاب میں تصوف کی معیاری کتابیں شامل تھیں۔ ترکی میں تو صوفیہ کے ایسے مراکز تھے جہاں پوری درسیات ہی تصوف کی کتابوں پر مشتمل تھی، ان کتابوں میں جو کچھ تھا اُن پر بڑی حد تک وحدت الوجودی عقیدے کی چھاپ تھی اور یہ چیز اسخ العقیدہ جماعت کے علمی مراکز و مدارس کی تعلیم سے بالکل میل نہیں کھاتی تھی۔ مدرسہ اور خانقاہ روحانی اور اخلاقی سطح پر اس ثنویت کی دو علامتیں تھیں، صوفیوں کے ملفوظات اور صوفیانہ ادب و شاعری میں اس ثنویت کے خدوخال واضح طور پر دیکھے جاسکتے ہیں۔ مدرسوں کے دفتر بے معنی کو مٹے ناب میں ڈبو دینے کی بات ہم سب برائے بیت کہتے رہتے ہیں لیکن کتنے ہیں جو یہ غور کرتے ہوں کہ اس کے پیچھے عہدِ وسطیٰ کے مسلم معاشرے کی کتنی بڑی فکری اور روحانی کشاکش چھپی ہوئی ہے۔

بہر حال اس کشاکش کو ختم کرنے کی کوشش ہمیں اٹھارویں اور انیسویں صدی کی بعض اصلاحی تحریکوں میں ملتی ہے لیکن اس کوشش کے نتائج ابھی پوری طرح مرتب ہونے شروع بھی نہیں ہوئے تھے کہ انیسویں صدی میں اسلامی دنیا پر یورپی تعلیم اور مغربی افکار و نظریات کا بھرپور اثر محسوس ہونے لگا اور مسلم معاشرہ ایک نئی ثنویت سے دوچار ہوا جو پہلے سے زیادہ بھیانک اور دور رس نتائج کی حامل تھی، افسوس کہ ہم اب تک اس ثنویت کی مصرت رسانیوں کے احساس کے باوجود اپنے تعلیمی نظام میں کوئی ایسی تبدیلی نہ لاسکے جس سے تعلیم کا ایک وحدانی نظام قائم ہو جاتا اور جس سے ہمارے دین اور ہماری دنیا دونوں کے تقاضے پورے ہوتے۔

مغرب میں عیسائی اور یہودی اور مغرب کے اثر سے ایشیا کے بعض غیر مسلم دانشوروں کا یہ خیال ہے کہ آج داخلی طور پر اسلام میں یہ صلاحیت اور سکت نہیں ہے کہ وہ فکری سطح پر اپنی تعبیر جدید کر سکے۔ اور اگر اس سلسلے میں کچھ ہو سکتا ہے تو مغربی افکار سے کچھ مستعارے کر ہی کیا جاسکتا ہے۔ بنیادی طور پر یہ خیال صحیح

دینی مدارس کا نصاب تعلیم اور فکر اسلامی

نہیں ہے۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی کی اصلاحی تحریکیں شاہد ہیں کہ مسلم معاشرے آپ اپنا محاسبہ کر سکتے ہیں، ان میں ترقی کی صلاحیت اور نشاط کی کیفیت ختم نہیں ہوئی ہے اور انہیں اپنی زبوں حالی کا احساس بھی ہے۔ لیکن دوسروں کو جو یہ کھائی دیتا ہے کہ اس عہد جدید میں، خصوصاً انیسویں صدی سے، اسلام ایک ایسا بے جان ہیولیٹ بن کر رہ گیا جس پر مغرب کے ترکیبی اثرات یا تحریبی ضربیں برابر پڑتی رہی ہیں، تو اس کی ایک وجہ ہے۔ ابتدا ہی سے اسلام کو روحانی اور فکری چیلنجوں کا سامنا رہا ہے۔ آٹھویں صدی عیسوی سے لے کر دسویں صدی تک ہمیں اسلامی معاشرے میں فکری و تہذیبی چیلنجوں کا ایک سلسلہ ملتا ہے جس میں سب سے زیادہ اہم اور سخت مرحلہ وہ تھا جو یونانی فلسفہ و فکر کے اثرات سے ابھرا تھا، لیکن اس مرحلے سے وہ کامیاب گزرا۔ فکر و نظر کے کچھ نئے خطوط، کچھ نئے رنگ اس نے اپنے اندر سمو لیے، کچھ کو رد کر دیا اور کچھ کو اپنے مزاج اور اپنی روحانی و اخلاقی تالیفات کے مطابق ڈھال لیا۔ لیکن ایسا اس لیے ہو سکا کہ عالم اسلام اس وقت سیاسی سطح پر غالب تھا: تہذیبی طور پر برتر اور نفسیاتی لحاظ سے ناقابل تسخیر تھا۔ مزید برآں، عہد وسطیٰ کی طرح اس وقت اس پر روایات اور بندھے ٹکے ادارات کا ایسا بوجھ نہ تھا جو قابو سے باہر ہو۔ لیکن اٹھارویں، اور خاص طور سے، انیسویں صدی میں جب مغرب سے اس کا سامنا ہوا تو صورت حال بالکل مختلف تھی۔ پہلے تو اسے براہ راست یا باواسطہ، پے بہ پے سیاسی اور فوجی شکستیں ہوئیں، پھر اس کے فوراً بعد، مختلف راہوں سے، فکری و تہذیبی و مذہبی سطح پر، مغرب کا دباؤ شروع ہوا، کہیں بہت شدید کہیں کچھ ہلکا۔ عیسائی مشنریوں کی سرگرمیاں، یورپ کے جدید افکار، ترقی کرتی ہوئی سرمایہ دارانہ صنعتی تہذیب کی پیچیدگیاں اور اہل یورپ کا اسلام اور اسلامی معاشرہ سے متعلق مطالعہ، تنقید و تبصرہ۔ یہ چیلنج بڑے واضح اور براہ راست تھے، اور اس سے دنیائے اسلام ایک خاص قسم کے اعصابی ہیجان میں مبتلا ہو گئی، خاص طور سے سیاسی شکست و محکومی کے سبب مسلمان نفسیاتی طور پر اتنے مرعوب

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ہو گئے کہ انھوں نے خود اپنے آپ کو اس فریب میں مبتلا کر لیا کہ اپنے مذہبی و فکری سرمایے پر تعمیری نقطہ نظر سے دوبارہ غور کرنے اور تخلیقی عمل سے جدید فکر کے چیلنجوں کا مقابلہ کرنے کی ان میں صلاحیت ہی نہیں رہی۔

حقیقت یہ ہے کہ سماجی ادارات و اخلاقیات کی سطح پر اسلام کو جو چیلنج درپیش تھا اس کا مقابلہ داخلی طور پر سیاسی محکومی کے دور میں بھی وہ کر سکتا تھا، یہ نظریہ کہ زمانے کا مقابلہ کرنے کے لیے کسی دینی و اخلاقی نظام کو ہر حالت میں میاسی اقتدار کی ضرورت ہوتی ہے، اہم ضرور ہے لیکن کلینہٗ از ہر صورت حال میں، اسے صحیح نہیں قرار دیا جاسکتا اور اس شکست خوردہ ذہنیت پیدا کرنے والے نظریے کو ہم ہندوستانی مسلمان جس قدر جلد بھلا دیں اتنا ہی ہمارے لیے مفید اور زندگی بخش ہے۔ یہاں اس سے بحث نہیں کہ ماضی میں مسلمانوں کا جو سماجی نظام تھا، وہ کیسا تھا۔ بلکہ بحث یہ ہے کہ مسلمانوں کا ایک سماجی نظام تھا جو اپنے عہد کے لحاظ سے معقول اور صحیح تھا اور اس لیے اس عہد کی ضرورتوں کو بڑی حد تک پوری کرتا تھا۔ لیکن اس عہد جدید کے تقاضے کچھ اور ہیں، اس لیے ضرورت تھی کہ عہد وسطیٰ کے مسلم سماجی اداروں میں ضروری اصلاح کر کے انھیں ان تقاضوں سے ہم آہنگ بنایا جائے۔ اپنے سماجی اداروں کی ارتقا کی ابتدائی صدیوں میں اسلام نے جس آزادی اور کھلے ذہن سے اپنا علمی و تہذیبی سفر شروع کیا تھا اور جس کے نتیجے میں خود عہد وسطیٰ کا سماجی نظام وجود میں آیا تھا، اس وقت اُسے وہ آزادی، کھلا ذہن اور وسعت نظر نہیں نصیب ہے۔ اب سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ عہد وسطیٰ کے اُن سماجی اداروں کے بندھنوں سے جو وقت کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں ہیں، وہ اپنے آپ کو کیسے آزاد کرے اور کن اصولوں کی بنیاد پر اور کس طریقہ کار کو اپنا کر وہ نئے سماجی اداروں کی تخلیق و تشکیل کرے۔ مغرب کے عالموں اور دانشوروں نے مسلمانوں کو جب اس عالم میں پایا اور دیکھا کہ وہ خود اپنی ہی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں تو انھوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ اسلام عقلیت کا دشمن ہے، مستشرقین کے اس

دینی مدارس کا نصاب تعلیم اور فکر اسلامی

خیال کے پیچھے جو ذہنی افلاس اور سطحی منطق ہے، اس پر بحث کا یہ موقع نہیں۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ مسلم معاشرے کی اس زمانے میں جو حالت اور جمود کی کیفیت رہی اس کی وجہ سے اس طرح کی تنقید کا لوگوں پر اثر ہوا ہے۔ اس کا سبب یہ بھی ہے کہ اٹھارویں صدی اور انیسویں صدی کے اوائل کی اصلاحی تحریکوں نے اس کے لیے فضا ہموار کر رکھی تھی، ان تحریکوں نے عہد وسطی کے اقتدار کے خلاف آواز اٹھائی اور اجتہاد پر زور دیا۔ اس سے مسلم معاشرے میں ذہنی بیداری اور نئی زندگی پیدا ہوئی۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں مصر میں محمد عبدالہ اور ہندوستان میں سر سید اس ذہنی نشاۃ ثانیہ کی علامت تھے۔ بیسویں صدی میں ایک حد تک شبلی اور ابوالکلام آزاد، لیکن بھرپور طور پر اقبال نے جرأت آموز تجدید و اصلاح کی نمائندگی کی۔

جمال الدین افغانی نے ریناں کے جواب میں کہا تھا کہ اسلام علم اور عقل کا مخالف نہیں ہے۔ محمد عبدالہ اور سید احمد خاں نے اپنے اپنے طریقے سے اس بات کو ثابت کرنے کی ذمہ داری لی، ان دونوں بزرگوں کے خیالات سے ہم واقف ہیں۔ دونوں اس بات پر متفق تھے کہ مسلمانوں کی اکثریت کے عقیدے اور عمل کی جو حالت ہے اور جسے انھوں نے اسلام سمجھ رکھا ہے، یقیناً فلسفے اور سائنس کی ترقی سے اُسے خطرہ ہے۔ اس لیے دونوں نے اپنی اپنی فہم کے مطابق مسلمانوں اور غیر مسلموں کو اسلام کی صحیح تصویر دکھانے کی کوشش کی۔ محمد عبدالہ نے روایتی نصاب کے مطابق پوری تعلیم حاصل کی تھی اور ایک مستند عالم کی حیثیت سے اُن کی پوزیشن مستحکم تھی۔ ان کی یہ رائے جنہی تلی تھی اور اس پر انھیں پورا اعتماد تھا کہ اسلام اور سائنس میں نہ تو کوئی تضاد ہے اور نہ تصادم۔ دلیل یہ تھی کہ مذہب کا دائرہ عمل اور ہے اور سائنس اور سائنسی عقلیت کا دائرہ کار اور، انھوں نے یہ بھی کہا کہ اسلام ہی وہ مذہب ہے جو انسان سے بحیثیت اس کے فریضہ مذہبی کے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ فہم و تدبیر سے کام لے اور فطرت کے اسرار و رموز

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

کا سٹراخ لگائے۔ اس لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اٹھارویں اور انیسویں صدی کے اوائل کی اصلاحی تحریکوں کے مقابلے میں ان دو معاملوں میں وہ زیادہ ترقی پسند تھے: (۱) اس بات پر زور اور تاکید کہ اسلام میں عقل اور انسانی فہم و تدبیر کا ایک مخصوص رول ہے اور اگرچہ عقیدہ اور عقل کے دائرہ کار الگ الگ ہیں، دونوں کو انسانی ترقی کے سفر میں ایک دوسرے سے تعاون کرنا چاہیے (۲) اسلام کے بنیادی تصورات کی اس ہنج پر تعبیر کی جائے کہ نئے خیالات کے استقبال اور علوم جدیدہ سے استفادہ کے لیے راہ ہموار ہو۔ عہدہ کا یہ موقف کافی مقبول ہوا اور اس کے وزن کو اہل فکر و نظر نے محسوس کیا، اس کی وجہ محض یہ نہ تھی کہ بات وزنی اور معقول تھی بلکہ یہ بھی تھی کہ کہنے والا کسی سیکولر درس گاہ کا فارغ التحصیل نہیں تھا، وہ ایک مُلائے مکتب تھا جس نے مدرسے کی چٹائیوں پر بیٹھ کر روایتی طرز کی تعلیم حاصل کی تھی، اس نے ایسی زبان میں اپنی بات کہی تھی جو علما کی سمجھ میں آ سکتی تھی، اُس کے موقف میں ماضی سے تسلسل و تعلق کا یقین بھی تھا اور مستقبل کے امکانات بھی۔

سید احمد خاں مستند عالم نہ تھے، اور اُن پر انیسویں صدی کے یورپ کی عقلیت اور نیچرل فلاسفی کا بہت اثر تھا۔ انھوں نے ”فطرت سے تطابق“ کو معیار بنا کر عقائد کے نظام کو جانچنے کی کوشش کی اور اس نتیجے پر پہنچے کہ اسلام اور اس معیار کے مابین غیر معمولی مطابقت ہے۔ عقل ہی ان کا سب سے معتبر پیمانہ تھا۔ انھوں نے مسلم فلاسفہ کے طرز فکر کی تقلید میں جسے راسخ العقیدہ جماعت نے اُمسی دور میں متروک و منقور قرار دے دیا تھا، عقائد اسلامی کے ساتھ جدید سائنسی نظریہ کائنات کو جوڑنا چاہا۔ اس انداز نظر کی سب سے بڑی کمزوری یہ تھی کہ اس سے تفسیر بالرائے کے دروازے کھلتے تھے اور اُس رشتے کے منقطع ہوجانے کا خطرہ تھا جو مسلمانوں کو اُن کے ماضی سے جوڑے ہوئے ہے اور جس کے بغیر انسان کی شخصیت کا نہ تو تصور کیا جاسکتا ہے اور نہ تعین۔ یہی سبب ہے کہ

دینی مدارس کا نصاب تعلیم اور فکر اسلامی

اُن کی کوشش لائق تحسین اور قابل قبول نہیں ٹھہری۔

تجدد و اصلاح کے حامیوں نے تہذیب عالم کی تاریخ میں اسلام کے عظیم اِشان رول کی صراحت کی اور کہا کہ وہ آج بھی علمی و تہذیبی ترقی میں حصّہ لینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ محمد عبده نے اپنی کتاب ”الاسلام والنصرانیۃ“ میں یہ ثابت کیا ہے کہ اسلام نے دنیا میں تہذیب و تمدّن کی چمن بنڈی کی اور انسانیت کو قید و حشر سے آزاد کیا۔ برخلاف اس کے کلیسائی نظام کے تحت عیسائیت نے عقلیت اور تہذیب دونوں کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کیں۔ اس قسم کی تحریروں سے اگر ایک طرف یہ مقصود تھا کہ اسلام سے متعلق مغرب کے تعصب کو واضح کیا جائے اور مسلمانوں میں خود اعتمادی اور اپنے ماضی پر فخر کا احساس پیدا کیا جائے تو دوسری طرف اس کا ایک پہلو اصلاحی بھی تھا۔ اقبال نے اس اصلاحی پہلو کو نمایاں کرنے کے لیے اپنی تمام قابلیت صرف کردی لیکن مسلمانوں نے اس طرف توجہ نہیں کی۔ جدید مغربی فکر و ارث ہے اُس عظیم، روشن خیال اور معقول پسند تہذیب کا جو عہد وسطیٰ میں اسپین اور مسیحی کی راہ سے یورپ میں داخل ہوئی تھی۔ اس خیال کو اقبال نے اعلیٰ علمی سطح پر اپنے ان

پنچز میں بڑی صراحت سے پیش کیا تھا جو The Reconstruction of Religious

Thought In Islam کے عنوان سے پہلی بار ۱۹۳۰ء میں چھپے تھے (اور جس

کا اردو ترجمہ ”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“ کے نام سے ۱۹۵۸ء میں شائع ہوا) اقبال نے اس نظریے کو کہ اسلام نے عقل انسانی کو کبھی نظر انداز نہیں کیا، اپنے استدلال سے مزید تقویت بہم پہنچائی، مقصد یہ تھا کہ مسلمان جدید عقلیت کو ہتوانہ سمجھیں، اس سے بیزار یا خائف ہونے کے بجائے اس کے تقاضوں کو سمجھیں اور اس کی خامیوں کو رد کرتے ہوئے فکر اسلامی کی نشاۃ ثانیہ میں اس سے کام لیں۔ لیکن اقبال کی تجدد پسندی کے اسی اصل مدعا کو مسلمانوں نے لائق اعتناء نہیں سمجھا۔

ہمیں ورق کہ سیہ گشت مدعا ایں جاہت

محمد عبده اور سید احمد خاں نے مسلم معاشرے پر مغرب کے اثر کو ایک حقیقت

تصور کیا تھا اور اسی لیے انھوں نے مغربی تعلیم اور مغربی فکر سے استفادہ کرنے کی تلقین کی تھی، لیکن مغربیت کی نئی قدروں کی تہذیب کر کے، اقدار اسلامی کے نظام میں انھیں جوڑنے کا کام ایک بڑا اور دیر طلب کام تھا۔ اور اسے علما ہی کر سکتے تھے کہ وہی علوم اسلامی کے حامل اور محافظ تھے، بشرطیکہ انھوں نے مدرسوں کی تعلیم کو وقت کی چال کے مطابق ڈھال لیا ہوتا، ایسا ہو سکتا تو اقبال کے پچر کے اصل مدعا و مقصد کو سمجھنے اور اس کے مطابق فکر اسلامی کے شعبے میں کچھ کر سکنے والے علما کی کم از کم ایک باغ نظر نسل اس وقت تک تیار ہو چکی ہوتی۔ یہ نہیں ہو سکا اور تجدید و اصلاح کا کام مسلم دانشوروں نے جو جدید تعلیم کا ہوں کے تربیت یافتہ تھے، اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ لیکن اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش میں ایک طرح کا توازن قائم رکھنے اور اس سلسلے میں اپنی ناہم قدر خدمات کے باوجود، وہ صرف اپنے ہی ترجمان بلکہ یوں کہیے کہ اپنی شکست کی آواز بن کر رہ گئے۔ مسلمانوں کے مذہبی طبقے میں ان کے فکر کو اعتبار نہ مل سکا اور یہ اعتبار مل بھی نہیں سکتا تھا کیونکہ کسی مدرسے کے فارغ التحصیل نہیں تھے اور نہ علوم اسلامی ہی پر حاوی تھے اور اس کے بغیر کسی فکر دینی کی تشکیل نہ تو ممکن ہے اور نہ مستند و معتبر ہو سکتی ہے۔ مسلمانوں میں دو طرح کے تعلیمی نظام کے بن جانے اور گزشتہ ڈیڑھ سو برس سے اسی طرح اپنی اپنی راہ چلتے رہنے کی وجہ سے، مسلم معاشرے کو، اسلامی تہذیب کو اور ایک سیاسی قوت کی حیثیت سے مسلمانوں کو شدید نقصان پہنچا ہے، اور چونکہ ہماری غفلت اور بے عملی اس کی ذمہ دار ہے اس لیے خدا، رسول اور اپنے اسلاف کے سامنے ہم ہی جوابدہ ہیں۔

مدرسہ نظام تعلیم اور عہد وسطی کے نظریہ علم کی طرف ایک بار اور آپ کی توجہ مبذول کراتے ہوئے یہ کہنا ہے کہ ہم جسے قدامت پسندی کہتے ہیں اس کا کام ماضی کا تحفظ نہیں بلکہ ماضی میں جو کچھ اہم اور جس کی قدر و قیمت ہے اس کا تحفظ ہونا چاہیے، اسی صورت میں ہم قرآن کی اس ہدایت کا حق ادا کر سکیں گے کہ ”زندگی میں جمود نہیں حرکت ہے“ اسی کو ہم روشن خیال قدامت پسندی کہتے ہیں، لیکن اس لیے

دینی مدارس کا نصاب تعلیم اور فکر اسلامی

ضرورت ہے کہ ہم مدرسوں کے نصاب تعلیم کو کچھ اس طرح ڈھالیں کہ طلبہ میں صحت مند اور متوازن تاریخی نقطہ نظر پیدا ہو اور ان کی تحقیقی صلاحیتیں ذہنی آزادی کی فضا میں بیدار ہوں، سماجی علوم کے جدید نظریہ تحقیق، اس کے اصول اور طریقے اور متعلقہ علوم آلیہ کے لیے اس نصاب میں، اعلیٰ سطح کی تعلیم اور تخصص کے مرحلے پر، گنجائش نکالی جائے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مدرسوں کے اساتذہ اور کارپردازوں کو کوئی خوف ہے جو انھیں اس میدان میں جرأت اور اقدام سے باز رکھتا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ موجودہ نصاب و نظام تعلیم کو باقی رکھنے ہی میں وہ اپنی دینی اور دنیوی فلاح تصور کرتے ہوں۔

دوسری طرف جدید تعلیم یافتہ طبقے کے وہ لوگ ہیں جو بزعم خود لتنے روشن خیال اور ترقی پسند ہیں کہ روشن خیالی اور ترقی کے معنی یہ سمجھتے ہیں کہ پیچھے مڑ کر بھی نہ دیکھا جائے، وہ اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں کہ 'زندگی محض تغیر ہی نہیں ہے اس میں حفظ و ثبات کا بھی ایک عنصر موجود ہے۔ کسی جماعت یا قوم کی شخصیت اس کے ماضی سے متعین ہوتی ہے اور چونکہ خود زندگی ماضی کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لیے تغیر و تبدل کا جو نقشہ بھی بنایا جائے گا اس میں قدامت پسندانہ قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف کو زاموش نہیں کیا جاسکے گا۔ تعلیمات قرآنی کی یہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے اسلام میں جدید تعلیمت کو اپنے ادارات کا جائزہ لینا چاہیے۔ لیکن مشکل اور سنگین مشکل یہ ہے کہ جدید تعلیم کے ادارے سرتاسر سیکولر ہیں اور ان میں علوم اسلامیہ اور ان سے متعلق تحقیق و ریسرچ کی یا تو گنجائش نہیں ہے یا انھیں وہ معتبر حیثیت نہیں دی گئی ہے جس کے کہ یہ علوم مستحق ہیں، دوسرا مسئلہ ان اداروں میں مناسب اشخاص کا ہے جو ایک طرف علوم اسلامیہ پر حاوی ہوں اور دوسری طرف جدید علوم سے بھی اچھی طرح واقف ہوں۔ صورت یہ ہے کہ جدید نظام تعلیم کے ساختہ و پرداختہ افراد کو اسلام اور علوم اسلامی کے بارے میں کوئی خاص واقفیت نہیں ہوتی۔ عام

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

طور سے اسلام سے متعلق ان کا مطالعہ مستشرقین کی کتابوں تک محدود ہوتا ہے، لیکن خود مستشرقین کا یہ حال ہے کہ انہوں نے اسلام کا مطالعہ و تجزیہ ایک زندہ حقیقت سمجھ کر نہیں بلکہ اسے ایک جسدِ بے روح تصور کر کے، ایک تاریخی واقعہ کے طور پر کیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ ان کے اکثر و بیشتر مسلم تلامذہ بھی ایک لحاظ سے مستشرق ہی ہیں۔

اس پورے مسئلہ پر ایک عرصے تک غور و فکر کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ فکر اسلامی کی نئی تشکیل کے سوتے مدرسوں ہی میں پھوٹ سکتے ہیں جو ہماری غفلت سے بڑی حد تک 'وادی غیر ذی زرع' بن کر رہ گئے ہیں۔ اس کے لیے ہمیں اپنی آزاد تعلیم کا جو مدرسوں میں ہوتی رہی ہے اور آئندہ بھی وہیں ہوگی، ایک نیا نقشہ بنانا ہوگا۔ ایک نیا نظام جو زندگی اور وقت کی چال کے مطابق ہو، ان مدرسوں کے احاطہ میں مختلف نوعیت کے علمی نصاب پڑھائے جاتے ہوں لیکن یہ نصاب اس طرح مربوط ہوں کہ دنیوی علوم اور دینی علوم دونوں فکر اسلامی کی نئی تشکیل میں ایک دوسرے کے شریک کار رہیں، دین اور دنیا کے علم میں اگر ربط ہوگا تو ہماری انفرادی و اجتماعی زندگی میں بھی ربط اور اتحاد ہوگا۔ ورنہ انتشار اور بحران کی جو کیفیت آج ہے وہ اسی طرح باقی رہے گی۔ وقت اور ہمارے بچ میں اونچی دیوار اسی طرح کھڑی رہے گی جیسے کہ آج ہے۔ ایسی جماعتوں اور قوموں کے ساتھ وقت کے سیل کا سلوک ہمیشہ ایک رہا ہے، انہیں اس نے بے کار اور نکمّا سمجھ کر خس و خاشاک کی طرح چھانٹ دیا اور اپنے ساتھ لے جانے سے انکار کر دیا ہے۔

تم اللہ کی سنتوں میں کبھی کوئی تبدیلی نہیں پاؤ گے۔

عبدالسلام قدوائی ندوی

اسلامی شریعت اور وقت کے تقاضے

عرصے سے یہ خیال پھیل گیا ہے کہ اسلام زمانے کا ساتھ نہیں دے سکتا اور اسلامی شریعت جدید حالات میں قابل عمل نہیں ہے۔ اس وقت مسلمان حکومتوں کی کمی نہیں ہے۔ سابق حکومتوں کے علاوہ گزشتہ جنگ عظیم کے بعد ایشیا اور افریقہ میں بہت سی نئی مسلم حکومتیں قائم ہو گئی ہیں۔ لیکن اسلامی نظام پورے طور پر کہیں نافذ نہیں ہے۔ بعض سربراہان مملکت اس کی تمنا رکھتے ہیں کہ اپنے یہاں اسلامی قوانین جاری کریں اور وقتاً فوقتاً اپنی اس آرزو کا اظہار بھی کرتے رہتے ہیں۔ مگر نہ پورے طور پر اسلامی دستور بن پاتا ہے نہ شریعت پر خاطر خواہ عمل ہو پاتا ہے۔ یہ تو ان ممالک کا حال ہے جن کے حکمران اسلام پسند اور اسلامی نظام کے نفاذ کے آرزو مند سمجھے جاتے ہیں۔ لیکن بہت سے ملک اس خیال کو ترک کر چکے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اس نئے زمانے اور جدید تہذیب و تمدن کے دور میں اسلامی شریعت پر عمل ممکن نہیں ہے اس وقت دنیا میں سیاسی اور معاشی حالات اس نوعیت کے ہیں کہ ان کے اندر اسلامی قوانین کی گنجائش نہیں ہے۔ جو لوگ زیادہ جری اور بے باک ہیں وہ برملا یہ باتیں کرنے لگے ہیں کچھ دبی زبان سے کبھی کبھی کچھ کہہ دیتے ہیں اور جو خاموش ہیں ان کا طرز عمل اس کا اعلان کر رہا ہے۔

یوں تو صدیوں سے مکمل طور پر خالص شریعت کا نفاذ متروک ہے، مدتوں سے

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

شریعت میں غیر شرعی قوانین کے پیوند لگ رہے ہیں اور اسلامی نظام میں غیر اسلامی آئین پیوست کیا جا رہا ہے لیکن پہلی جنگ عظیم کے بعد جب مصطفیٰ کمال نے ترکی میں خلافت عثمانیہ کے ساتھ ساتھ اسلامی قوانین کو بھی ختم کر کے وہاں پورے طور پر یورپی قوانین نافذ کر دیے تو صورت حال اس طرح کھل کر سامنے آگئی کہ کسی تاویل کی گنجائش نہیں رہی۔ اس کمالی انقلاب کے خلاف دنیا بھر میں شدید رد عمل ہوا مگر بقول مولانا ابوالکلام آزادؒ

”یہ اس عظیم نصاب تعلیم کا نتیجہ تھا جس نے نئے انداز نظر کو نظر انداز کیا اور ان علما کا تصور تھا جو ہنوز افلاطون و ارسطو کے در کی جا رب کشتی میں مصروف ہیں۔ دنیا بدل گئی ہے علوم و فنون کہاں سے کہاں پہنچ گئے ہیں فکر و نظر کا معیار کچھ سے کچھ ہو گیا ہے۔ ذہنوں کے سانچے یکسر بدل گئے ہیں لیکن ہمارے علما ہنوز یونانیوں کے پس خوردہ پر قناعت کیے ہوئے ہیں۔ وہ عصر حاضر کے مسائل فرسودہ کتابوں سے حل کرنا چاہتے ہیں اور نئے سوالات کے جواب پرانی کتابوں میں تلاش کر رہے ہیں۔ اس کا علاج یہ نہیں ہے کہ ہم کسی کو برا بھلا کہیں اور بڑھتی ہوئی لادینیت پر صفا تم بچائیں بلکہ اصل خرابی کو سمجھیں۔ زمانے کے تقاضوں سے آشنا ہوں۔ نئے انداز نظر سے واقفیت حاصل کریں۔ جدید علوم و فنون کو نصاب میں شامل کریں۔ مذہب کے اصل سرچشموں تک رسائی حاصل کریں۔ تقلید جامد کے شیوہ قدیم کو ترک کریں۔ کتاب و سنت کے اصل نصوص کو غورو فکر کا مرکز بنائیں۔ نظر میں وسعت اور فکر میں گہرائی پیدا کریں۔ خود ساختہ رسم و رواج کی بندشوں سے آزاد ہوں۔ اگر ہم نے ایسا کر لیا تو عصر حاضر کی مشکلات کو حل کر سکیں گے۔ اور لادینی کے سیلاب کو روک سکیں گے ورنہ ہماری کہنہ دیواروں میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ وقت کے اس تیز و تند دھارے کو روک سکیں۔“

مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم اس زمانے میں ہندوستان سے باہر یورپ میں

اسلامی شریعت اور وقت کے تقاضے

جلا وطنی کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ ان پر برطانوی حکومت کے خلاف ایک آزاد ہندوستانی حکومت کے قیام کے لیے جدوجہد کا الزام تھا مولانا عبید اللہ شیخ الہند مولانا محمود حسن کے ممتاز شاگرد تھے۔ شیخ کی بصیرت آفریں تعلیم و تربیت کے علاوہ خود ان کا مطالعہ بھی بہت وسیع تھا: وہ شاہ ولی اللہ دہلوی کے مجتہدانہ اور مجددانہ خیالات سے گہری واقفیت رکھتے تھے۔ ان کی نظر کتاب و سنت پر عمیق تھی۔ وہ روح اسلام کی غیر معمولی فہم اور شریعت کے حکم و مصالح سے عارفانہ آگاہی رکھتے تھے۔ اس کے ساتھ چونکہ وہ تہذیب و جدید کے مرکزوں میں مدتوں رہے تھے۔ متعدد انقلاب ان کی نگاہوں سے گزر چکے تھے۔ اور بڑی بڑی انقلابی تحریکوں کے سربراہوں سے ان کی ملاقات تھی۔ اس لیے وہ عصر حاضر کے تقاضوں کو خوب سمجھتے تھے۔ اور ان حالات میں احکام الہی کے انطباق کا اچھا سلیقہ رکھتے تھے۔ ہندوستان واپس آنے کے بعد مولانا سندھی نے ایک بار مجھ سے خود بیان کیا تھا کہ جب انھوں نے ترکی انقلاب اور کمالی اصلاحات کا ذکر سنا تو وہ ترکی گئے۔ وہاں کے ارباب حل و عقد سے ملے اور انھیں بتایا کہ قرآن مجید میں کتنی وسعت اور سنت نبویؐ میں کیسی جامعیت ہے۔ ہمیں قانون سازی کے لیے کسی اور سمت نظر اٹھانے کی ضرورت نہیں ہے۔ زمانے کے سارے انقلابات خالق کائنات کے علم میں ہیں۔ اس نے اپنی کتاب میں ہر دور کی ضروریات کا خیال رکھا ہے۔ اور جدید سے جدید مسائل کے حل کی راہ دکھائی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں آیات الہی کو حالات پر منطبق کرنے کا سلیقہ سکھایا ہے۔

مولانا نے کتاب و سنت کی روشنی میں ترک مدبرین کو تفصیل سے سمجھایا کہ کس طرح اسلامی قوانین کسی وقت کے بغیر موجودہ ماحول میں نافذ کیے جاسکتے ہیں۔ ان کی اس گفتگو سے ترک رہنما بہت متاثر ہوئے اور یہ بات ان کے ذہن نشین ہو گئی کہ اسلام کے دائرے میں درحقیقت کوئی تنگی نہیں ہے۔ مگر ان کے یہاں چونکہ نیا دستور نافذ ہو چکا تھا اور جدید قوانین و ضوابط رائج ہو چکے تھے۔ جن میں مزید تغیر و تبدل سے ملک کے استحکام میں تزلزل اور اندرونی و بیرونی طور پر طرح طرح کے فتنوں

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

کا اندیشہ تھا اس لیے ان لوگوں نے اس مرحلے پر کسی جدید اقدام سے معذوری ظاہر کی۔ مولانا نے یہ بھی کہا کہ تجربے کی غرض سے کوئی ایک ضلع ان کے حوالے کر دیا جائے تاکہ وہاں اسلامی قوانین کو عمل میں لا کر موجودہ زمانے میں دنیا کو ایک کامیاب اسلامی ریاست کا نمونہ دکھایا جاسکے۔ لیکن ترک رہنماؤں نے کہا کہ اگر آپ جیسے صاحب علم بصیرت مفکر ہمیں پہلے مل گئے ہوتے تو آج ہماری تاریخ کچھ اور ہوتی مگر اب بن الاقوامی صورت حال اس کی اجازت نہیں دیتی کہ موجودہ آئین کو منسوخ کر کے نیا دستور نافذ کیا جائے اور پھر اندرونی و بیرونی خطروں کو سراسر اٹھانے کا موقع دیا جائے۔

مسلمان اسلام کو خدا کا آخری دین، قرآن مجید کو آخری کتاب اور اپنے پیغمبر (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کو آخری پیغمبر سمجھتے ہیں۔ ایسی صورت میں اسلامی شریعت کو کس طرح جامد سمجھا جاسکتا ہے۔ جب قیامت تک قرآن مجید زندگی کا دستور العمل اور آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت معیار عمل ہے تو ان کے اندر قدرتا ایسی لچک ہونی چاہیے کہ اس تغیر پذیر دنیا میں اسلامی احکام پر عمل میں کوئی دشواری محسوس نہ ہو۔ دراصل بات یہی ہے مگر علم کی کمی، فہم کے قصور، زمانے کے تقاضوں سے ناواقفیت، جبرأت کے فقدان اور قدامت پسندی کی بنا پر کسی نئے رخ پر قدم بڑھانے کی ہمت نہیں ہوتی ہے اور جب کوئی نیا مسئلہ سامنے آتا ہے تو اس کے حل کے لیے علماء فقہ و فتاویٰ کی پرانی کتابوں کی طرف رجوع ہوتے ہیں حالانکہ جن مصنفین نے یہ کتابیں لکھی ہیں ان کے سامنے نہ تو یہ جدید حالات تھے نہ وہ موجودہ تقاضوں سے باخبر تھے ان لوگوں نے اپنے دور کے مسائل پر غور کیا اور جو مشکلات ان کے سامنے پیش آئیں کتاب و سنت کی روشنی میں انھیں حل کرنے کی کوشش کی اور زمانے کی رفتار، لوگوں کی ضروریات کا اندازہ کر کے کچھ آئندہ رہنما ہونے والے واقعات کے بارے میں بھی مشورے دیے لیکن انسانی دور بینی اور قیاس آرائی کی ایک حد ہوتی ہے کوئی کیسا ہی بصیر اور کتنا ہی صاحب فکر و نظر ہو وہ صد ہا برس آگے کے حالات کا پورا اندازہ نہیں کر سکتا ہے دور دراز مستقبل کو بے حجاب دیکھنا کسی انسان کے بس میں نہیں ہے وہ صرف ماضی کے واقعات

اور حال کے تجربوں ہی سے مستقبل کو قیاس کر سکتا ہے اس قیاس میں قدم قدم پر غلطیوں کا صرف امکان ہی نہیں بلکہ وقوع ہوتا رہتا ہے۔ اس کا تجربہ ہم سب کو ہے پچاس برس پہلے کیا خیالات تھے اور اب حالات کس قدر دگرگوں ہیں۔ جب صرف نصف صدی میں صورت حال قیاس و اندازے سے اس درجہ مختلف ہو سکتی ہے تو سینکڑوں برس آئندہ کے مسائل کو گزشتہ صدیوں کے مفتی و فقیہ کس طرح سمجھ سکتے تھے۔ علیم و بصیر ذات صرف خدا کی ہے جس کے سامنے ماضی بے نقاب اور مستقبل بے حجاب ہے زمان و مکان کے سارے تغیرات اس کے علم میں ہیں۔ اس نے ہر دور کی ضرورتوں کے مطابق ہدایات دی ہیں اور ان ہدایات کو اپنی آخری کتاب میں ایسے جامع دور رس، حامل حقائق اور معانی آفرین الفاظ میں بیان کیا ہے جن کی جامعیت، وسعت اور گہرائی زمان و مکان کی ساری وسعتوں پر محیط اور ماضی و مستقبل کے تمام مسائل پر حاوی ہے۔ قرآن مجید اسی لیے پورا کا پورا یکبارگی نازل نہیں کیا گیا بلکہ حالات اور ضروریات کے مطابق اور حوادث و واقعات کے پیش نظر آہستہ آہستہ ۲۳ برس تک اترتا رہا تاکہ آیات الہی کے مطالب ذہن نشین ہوں۔ ان کی سہم گیری کا اندازہ ہو اور رواں دواں زندگی میں ان کے انطباق کی صلاحیت پیدا ہو۔ نظر کو کجی اور فکر کو غلط اندیشی سے بچانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے نبی معصوم کو نگرانی اور رہنمائی پر مامور کیا اور حکم دیا کہ اپنے اصحاب کے دلوں کا تزکیہ کریں پھر انھیں کتاب الہی کی تعلیم دین اور ایسی حکمت سکھائیں جس سے منشاء ایزدی کے سمجھنے کی صلاحیت پیدا ہو۔ حکم و مصالح اور علل و اسباب کا ادراک ہو۔ احکام ربانی کے نفاذ کا ڈھنگ آئے اور حالات پر ان کے انطباق کی مشق ہو۔ قرآن مجید نے جا بجا ان مصالح کی طرف اشارہ کیا ہے اور ٹھہر ٹھہر کر تھوڑا تھوڑا نازل کرنے کے فوائد بتائے ہیں۔ اس کے ساتھ اس پر بھی زور دیا ہے کہ بے خیالی کے ساتھ ورق گردانی نہ کی جائے بلکہ عقل و فہم اور فکر و تدبیر کے ساتھ قرآن کا مطالعہ کیا جائے اور غور کر کے منشاء ربانی کو سمجھنے کی کوشش کی جائے اور اسے بروئے کار لانے کے لیے ذہن کو ہموار اور قوائے عمل کو تیار کیا جائے۔

فکرا اسلامی کی تشکیل جدید

اللہ کا منشا یہ ہے کہ قرآن مجید ہر وقت مسلمانوں کی نگاہوں کے سامنے رہے اور ان کی زندگی کا دستور العمل بن جائے۔ اس نے اس طرح اسے روزمرہ کے معمول میں داخل کر دیا کہ پیدائش سے موت تک کسی موقع پر اسے نظر انداز نہ کیا جاسکے۔ اس نے قرآن مجید کے حفظ کا اہتمام کیا اس کی تلاوت کی تاکید کی اور اس کے مطالب کو سمجھنے اور سمجھ کر عمل کرنے کی تلقین کی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی برابر اس جانب توجہ دلائی۔ ”حج وداع“ کے موقع پر جب آخری ہدایات دیں تو کتاب و سنت کی اہمیت ذہن نشین کی اور فرمایا کہ میں تمہارے درمیان اللہ کی کتاب اور اپنی سنت دو ایسی با وزن چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں جن کو اگر مضبوطی سے پکڑے رہو گے تو کبھی گمراہ نہ ہو گے۔ صحابہ کرام نے اس ارشاد کو نصب العین بنا لیا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کو زندگی کے کسی دور میں دشواری پیش نہیں آئی۔ عہد رسالت کے بعد اسلام کے دائرے میں کتنی عظیم الشان توسیع ہوئی صرف حضرت عمرؓ کے زمانے میں تقریباً ساڑھے بائیس لاکھ مربع میل کا علاقہ فتح ہوا۔ قیصر و کسریٰ کی وسیع مملکتیں اسلامی سلطنت میں شامل ہو گئیں اور روم و ایران کی مہذب اور متہذبن قومیں اسلام کی حلقہ بگوش ہو گئیں۔ غور کیجیے یہ کتنا بڑا انقلاب تھا کہ عرب کے صحرائی و اسیاب و ایرانی شہنشاہی کے وارث بن گئے اور تہذیب و معاشرت ہمیشہ و سیاست اور حکومت و جہاں بانی کے مسائل حل کرنے لگے جن لوگوں نے کبھی چند مواعضات کا بھی انتظام نہیں کیا تھا وہ اب لاکھوں بستیوں اور شہروں کی دیکھ بھال کر رہے تھے اور اس خوبی کے ساتھ کہ لوگ پرانے حاکموں کو بھول گئے۔ حضرت عمرؓ ہی کو یحییٰ بن کی جہاں گیری و جہاں داری اور جہاں بانی و جہاں آرائی کی مدح و ستائش میں مورخین رطب اللسان ہیں۔ اسلام سے پہلے کسی ایک قبیلے کی سرداری بھی تو انھیں حاصل نہیں ہوئی تھی پھر یہ کیا ہے کہ جب بڑے بڑے مہذب و متہذبن ممالک ان کے قبضے میں آجاتے ہیں تو ان کا ایسا اچھا انتظام کرتے ہیں کہ اس نئی نظیر سے تاریخ کے اوراق خالی ہیں۔ کتاب الہی کے مطالعے اور سنت نبوی کے مشاہدے کے سوا انھوں نے نہ کوئی اور تعلیم حاصل کی نہ درس گاہ نبوت کے سوا کہیں سے کچھ استفادہ

اسلامی شریعت اور وقت کے تقاضے

کیا تھا۔ لیکن کتاب و سنت کے مطالعے اور تربیت نبوی کے اثر سے ان کے اندر ایسی صلاحیت پیدا ہو گئی تھی کہ جس کام کو ہاتھ میں لیتے تھے کامیابی قدم چومتی تھی۔ یہی حال درگاہ نبوت کے تمام فیض یافتگان کا تھا۔ ان میں سے ہر ایک آج تک امت کے لیے دلیل راہ اور نمونہ عمل ہے۔

خلافت راشدہ کے بعد اموی اور عباسی حکام و فرماں روا ذاتی زندگی میں جادہ اعتدال سے ہٹ گئے تھے تاہم اس وقت ایسے روشن ضمیر اور صاحب بصیرت اصحاب موجود تھے جنہوں نے سلطنت کو اسلامی قوانین کے دائرے سے باہر نہیں نکلنے دیا اور مطلق العنان فرماں رواؤں کی خود سری کو حد سے بڑھنے کا موقع نہیں دیا۔ حضرت عروہ بن زبیر، ابن شہاب زہری، امام شعبہ، رجاء بن حیات، قاضی ابو یوسف اور قاضی یحییٰ بن اکثم کے کارنامے آب زر سے لکھے جانے کے لائق ہیں ان کے صلاح و تقویٰ، علم و فضل، عقل و حکمت اور سیاست و تدبیر نے عوام و خواص دونوں کو ان کا گرویدہ اور تابع فرمان بنادیا تھا۔ اگر یہ لوگ جمود پسند ہوتے اور کتاب و سنت سے مسائل کے اخذ کی بہت نہ کرتے تو محض اقوال پیش کے سہارے اتنی عظیم الشان سلطنت کو شریعت کے تابع نہ رکھ سکتے تھے۔ فقہ کی کتابوں کا غور سے مطالعہ کیا جائے تو ان کی جرأت و بصیرت اور عقل و حکمت کے نمونے قدم قدم پر نظر آئیں گے۔ قاضی ابو یوسف امام ابو حنیفہ کے شاگرد ہیں۔ اور ان کا بے حد احترام کرتے ہیں۔ مگر مقلد جامد نہیں ہیں جہاں ان کی رائے انہیں صحیح معلوم نہیں ہوتی بے دھڑک اختلاف کرتے ہیں فقہ کی کوئی کتاب اٹھا لیجیے ان کا مدلل اختلاف تقریباً ہر صفحے پر نظر آئے گا۔ یہی روش امام محمد اور دوسرے شاگردوں کی ہے کہ استاد کی عظمت کے اعتراف اور عقیدت کے اظہار کے باوجود مسائل میں مجتہدانہ رائے رکھتے ہیں۔ جب تک علماء و فقہا کتاب و سنت کی طرف رجوع کرتے رہے حالات کے انقلاب کے باوجود شریعت کی بالادستی قائم رہی لیکن جب بزرگوں کے اقوال ہی پر دار و مدار رہ گیا۔ تو شریعت پر عمل دشوار نظر آنے لگا اور شریعت سلطنتوں کے دستور اور حکومتوں کے آئین کے بجائے عائلی قانون کی سطح پر آرائی اور اب تو اس محدود دائرے

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

میں بھی اس کی بالادستی پر حرف گیری کی جانے لگی ہے لیکن ہم اب ابھی شریعت کے اصل ماخذ کی طرف رُخ کرنے کے بجائے بعد کے فقہاء کی کتابوں ہی کو چھان رہے ہیں۔ یوں ہم خیر القرون کی برتری کا اعتقاد رکھتے ہیں اور عہد رسالت و دور صحابہ کی اہمیت کے قائل ہیں لیکن مسائل میں بعد کے مصنفین ہی پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں اور اب تو ہمارا انخطاط اس درجہ کو پہنچ گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور ان کے شاگردوں کے بجائے اپنے اساتذہ اور مرشدوں ہی کو مرجع کل سمجھنے لگے ہیں اور انھیں کے رسائل و ملفوظات کو اسلام کا ترجمان اور دین کا شارح سمجھتے ہیں۔ یہ عوام کی بات نہیں ہے کہ وہ تو کالانعام ہوتے ہی ہیں اکثر خواص اور اہل علم کا بھی یہی حال ہے۔ میں نے اچھے خاصے ذی علم لوگوں کو اردو کی معمولی کتابیں اس عقیدت کے ساتھ پڑھتے دیکھا ہے گویا وہ تحقیق کا شاہکار ہیں۔

اس علمی انخطاط اور ذہنی پستی کو دیکھ کر بڑی مایوسی ہوتی ہے۔ مشکل یہ ہے کہ سوسائٹی پر ایسے ہی حضرات کا اثر ہے جو لوگ راہ عام سے بلند ہو کر سوچتے نہیں ان کو کسی نئی تحقیق کو برملا پیش کرنے کی ہمت نہیں ہوتی اگر کسی کے منہ سے کبھی کوئی بات نکل جاتی ہے تو اس کا ایسا احتساب ہوتا ہے کہ یوم الحساب یاد آ جاتا ہے۔ لیکن اگر اسلام کو اس تغیر پذیر دنیا کا دستور العمل بنانا ہے تو دین کے اصل سرچشموں کی طرف رجوع ناگزیر ہے۔ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ کتاب الہی کے الفاظ میں ایسی جامعیت، وسعت اور گہرائی ہے کہ ہر دور میں اس سے رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے اور کی جاتی رہی ہے۔ تفسیروں کا سرسری مطالعہ بھی یہ واضح کر دے گا کہ کس طرح حالات کے تغیر اور خیالات کی تبدیلی نے مفسرین پر نئے مطالب منکشف کیے ہیں۔ مفسرین کی تحقیقات سے ہمارے سامنے غور و فکر کی نئی راہیں ضرور سامنے آتی ہیں لیکن یہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ مفسرین کی رائے ہے۔ قرآن کا حقیقی مطلب نہیں ہے۔ جس طرح حالات نے ان کے سامنے نئی راہیں کھولیں اسی طرح آئندہ زمانے میں محققین کی نظر دوسرے پہلوؤں پر بھی پڑ سکتی ہے۔ عہد صحابہ میں بھی اس کی نظیریں مل جاتی ہیں۔ مثلاً عراق کی فتوحات کے

اسلامی شریعت اور وقت کے تقاضے

بعد صحابہ کا اصرار تھا کہ ساری مفتوحہ آراغنی مال غنیمت کے اصول پر فوج کے درمیان تقسیم کر دی جائے لیکن حضرت عمر کا خیال تھا کہ اگر ایسا ہوا تو سلطنت چھوٹی چھوٹی زمینداریوں میں بٹ جائے گی۔ اس کی وجہ سے نہ اجتماعی نظام قائم ہو سکے گا اور نہ سلطنت کی حفاظت کا خاطر خواہ انتظام ہو پائے گا لیکن دوسرے صحابہ سابق نظائر کی بنا پر تقسیم پر مصر تھے بالآخر سورہ حشر کی آیت ”والذین جاء وامن بعدہم“ نے تقسیم کے خلاف فیصلہ کر دیا یہ آیت سب کے سامنے تھی لوگ تلاوت بھی کرتے رہتے تھے مگر اس کا یہ خاص پہلو اس سے پہلے کسی کے ذہن میں نہیں آیا تھا مگر جب اس موقع پر پڑھی گئی تو سب کی آنکھیں کھل گئیں۔ ”سیہزم الجمع ویوین الدبر“ مگر معظمہ میں نازل ہو چکی تھی لیکن یہ کسی کے ذہن میں نہ تھا کہ اس کے اندر فتح بدر کا اشارہ موجود ہے عین موقع پر وحی الہی نے اس راز کو فاش کیا تو سب کے دل اس بشارت سے کھل گئے۔ اس قسم کی مثالیں بہت ہیں لیکن اختصار کی وجہ سے سر دست صرف اتنے ہی پر اکتفا کی جاتی ہے۔

بعض اوقات الفاظ کی تعبیر میں بھی وسعت سے کام لیا گیا ہے۔ مثلاً حضرت عمرؓ زکوٰۃ کی مد سے دمی یہودی اور عیسائی اہل حاجت کی مدد جائز سمجھتے ہیں اور ”انما الصدقات للفقراء والمساکین“ سے استدلال کرتے ہیں (الفاروق بحوالہ کتاب الخراج صفحہ ۷۲) قاضی ابو یوسف نے بھی زکوٰۃ کی مد سے سڑکوں اور راستوں کی مرمت کی اجازت دی ہے۔

قرآن فہمی کے سلسلے میں اس پہلو پر بھی گہری نظر کی ضرورت ہوتی ہے۔ لفظ کی حقیقت کیا ہے وہ کس مفہوم کے لیے وضع کیا تھا اور مختلف زمانوں میں اس کا استعمال کن معانی میں ہوا۔ نزول قرآن کے زمانے میں اس کا کیا مطلب لیا جاتا تھا۔ ان امور کی واقفیت بے حد ضروری ہے۔ بعض اوقات زمان نبوت کے بجائے بعد کے معانی ذہن میں آ جاتے ہیں اور اس کی وجہ سے مفہوم کچھ سے کچھ ہو جاتا ہے۔ مثلاً محراب کا لفظ نزول قرآن کے زمانے میں شہہ نشین اور حجرہ کے معنی میں استعمال ہوتا تھا بعد کو ہمارے یہاں محراب کا تصور دوسرا ہو گیا اور اس کی وجہ سے بعض مسائل کی

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

نوعیت کچھ سے کچھ ہو گئی۔

دین کے اصلی ماخذ کتاب و سنت ہی ہیں۔ اجماع اور قیاس کا درجہ ان کے بعد ہے ان میں یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ کتاب و سنت سے انحراف نہ ہونے پائے۔ حقیقی اجماع خلافت راشدہ کے ابتدائی دور کے بعد نہیں ہو پایا۔ البتہ ایسا ہوتا رہا کہ اہل علم یا ارباب حل و عقدے غور کر کے کوئی بات طے کر لی اور جب اس کا اعلان ہوا تو کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ اس طرح رفتہ رفتہ اس نے تواتر علی کی شکل اختیار کر لی۔ ایسے اجتماعی فیصلے کی بھی بڑی اہمیت ہے۔ لیکن بعد کے زمانے میں جب حالات و مصالح کی نوعیت وہ نہ رہ جائے جس کی بنا پر پہلا اجتماعی فیصلہ کیا گیا تھا اس کے برعکس موجودہ حالات و مصالح کا تقاضہ کچھ اور ہو تو اس پر اہل علم نظر ثانی کر سکتے ہیں۔ البتہ کتاب و سنت کا لحاظ ہر حال میں رکھنا پڑے گا۔ لیکن اس زمانے میں اجماع کی کیا صورت ہو اب خلافت کا مرکزی نظام باقی نہیں رہ گیا ہے۔ مسلمان حکومتوں کا نہ کسی قسم کا وفاق ہے نہ ضابطہ کے مطابق کوئی باہمی رابطہ ہے۔ ایسی صورت میں اہل علم کا اجتماعی فیصلہ کسی حد تک اس کا قائم مقام ہو سکتا ہے مگر علما کے مدارج استعداد و فضیلت میں اتنا تفاوت ہے کہ مشکل ہی سے کسی مسئلے میں ان کا اجماع ہو سکتا ہے۔ پھر زمانے کے حالات سے پورے طور پر باخبر نہ ہونے کی وجہ سے ان کے لیے عصری مسائل اور ان کے تقاضوں کا سمجھنا دشوار ہے۔ اس بنا پر میرے خیال میں ایک ایسی کمیٹی کی تشکیل ناگزیر ہے جس میں علوم اسلامیہ کے ماہرین کے ساتھ ایسے جدید تعلیم یافتہ حضرات شامل ہوں جو عصر حاضر کے مسائل سے گہری نظری واقفیت کے ساتھ مکمل عملی تجربہ بھی رکھتے ہوں۔ اُمید ہے کہ یہ کمیٹی غور و خوض اور بحث نظر کے بعد جو فیصلے کرے گی اسے مسلمان قبول کر لیں گے۔

قیاس و اجتہاد کی تائید بعض احادیث سے ہوتی ہے مثلاً داری نے حضرت معاذ بن جبلؓ کا بیان نقل کیا ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انھیں عامل بنا کر یمن بھیج

اسلامی شریعت اور وقت کے تقاضے

رہے تھے تو آپ نے ان سے دریافت کیا کہ فیصلے کس طرح کرو گے انہوں نے عرض کیا کہ قرآن مجید میں تلاش کروں گا فرمایا اگر اس میں نہ ملے عرض کیا پھر آپ کی سنت پر نظر ڈالوں گا فرمایا اگر اس میں بھی نہ ملے عرض کیا پھر خود اجتہاد سے کام لوں گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اس رائے کو پسند فرمایا حضرت عمرؓ نے قاضی شریح کو جو حکم بھیجا تھا اس میں بھی تصریح کی تھی کہ پہلے قرآن مجید کے مطابق فہم کر دو قرآن مجید میں نہ ہو تو حدیث نبوی سے کام لو اگر احادیث بھی خاموش ہوں تو اجماع کی طرف رخ کرو لیکن جب ان مآخذ میں کچھ نہ ملے تو پھر خود اجتہاد کرو (کنز العمال ۳ صفحہ ۱۷۴) اور حضرت ابو موسیٰ کو لکھا تھا کہ جب مسئلے میں صورت حال واضح نہ ہو اور کتاب و سنت میں اس کا ذکر نہ ہو تو اس کی مثالوں اور نظروں پر غور کرو پھر قیاس کرو۔ انہیں روایات و ہدایات کی روشنی میں کتاب و سنت اور اجماع کے بعد قیاس کو استنباط مسائل کا مستقل ذریعہ قرار دیا گیا اور اس کے لیے مفصل قواعد و ضوابط بنائے گئے۔

ان امور کے علاوہ مسائل کے استنباط میں حکم و مصالح علل و اسباب عرف و رواج کا بھی لحاظ کیا جاتا رہا ہے نیز حالات کی نزاکت و وقت کی مشکلات اور ابتلائے عام کا خیال بھی ہمیشہ رکھا گیا ہے۔ خود قرآن مجید نے ان امور کا ذکر کیا ہے انسان بھوک سے مر رہا ہو تو حبان بچانے کے لیے حرام غذا کھائی جاسکتی ہے مجبوری کی حالت میں اپنی حفاظت کے لیے جھوٹ بولا جاسکتا ہے خلاف ایمان باتیں کہی جاسکتی ہیں۔ اسی طرح خوف کی بنا پر بدکاری و بد اعمالی جیسے گناہ بھی سرزد ہو جائیں تو اللہ کی طرف سے معافی کی امید دلائی گئی ہے حدود و تعزیرات کے نفاذ میں بھی حالات کی بنا پر مراعات کی گئی ہیں مثال کے لیے چوری کے سلسلے میں فقہا کی رائے ملاحظہ ہوں۔ مخط سالی کے زلمے میں خود حضرت عمرؓ نے چوری کی سزا کا نفاذ روک دیا تھا۔ بہر حال اس مختصر مضمون میں زیادہ تفصیل کی گنجائش نہیں ہے لیکن امید ہے کہ ان اشارات سے معاملے کی وضاحت میں کچھ نہ کچھ مدد ضرور ملے گی۔

لے علامہ کوثری نے اس حدیث کے تمام طرق جمع کر دیے ہیں۔ حافظ ابن قیم نے بھی اعلام المؤمنین میں اس کا ذکر کیا ہے

مشیر الحق

علم کلام اور شریعت کی نئی تعبیر

کیا شریعت کی نئی تعبیر کلامی مباحث کو چھیڑے بغیر ممکن ہے؟ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم اپنے ذہن میں علم کلام اور شریعت کے مفہوم کو متعین کر لیں۔

علم کلام میں عام طور سے مابعد الطبیعیاتی مسائل سے بحث کی جاتی ہے۔ اور شریعت ان قرآنی قوانین کا نام ہے جنہیں فقہائے کرام نے سنت نبوی، قیاس اور اجماع کی بنیاد پر مرتب کیا ہے۔ اور جن کا تعلق اخروی زندگی کے علاوہ بہت حد تک براہ راست ہماری موجودہ زندگی سے ہے۔ اس طرح بظاہر علم کلام اور شریعت کے دائرہ کار، بالکل الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ اس نقطہ نظر سے اگر دیکھا جائے تو شریعت کی کسی نئی تعبیر کے لیے علم کلام کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی۔ لیکن کیا یہ مفروضہ صحیح بھی ہے؟ میں سمجھتا ہوں کہ ایسا نہیں ہے۔ میرے خیال میں شریعت کی نئی تعبیر کے لیے کلامی مباحث کے دلدل میں اترے بغیر چارہ نہیں ہے۔

ہمارا ایمان ہے کہ اللہ تعالیٰ، ابتدائے آفرینش سے انسانوں کی ہدایت کے لیے وقتاً فوقتاً انبیاء کو بھیجتا رہا ہے اور ان کے ذریعے اپنا پیغام لوگوں تک پہنچاتا رہا ہے۔ تاریخی حیثیت سے رسالت کا یہ سلسلہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس پر پہنچ کر ختم ہو جاتا ہے۔ یوں، ہمارے عقیدے کے مطابق اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے اپنا مکمل پیغام قرآن کی شکل میں انسانوں کے حوالے کر دیا۔ اب نہ تو کوئی رسول آئے گا، اور نہ کوئی الہامی کتاب انسانیت کو دی جائے گی۔ اس عقیدہ کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہم قرآن کو قیامت تک کے لیے ہر ملک و ملت کے واسطے

اسلامی شریعت اور وقت کے تقاضے

آخری کتاب ہدایت تسلیم کریں۔ اگر کوئی شخص یہ عقیدہ نہیں رکھتا تو ہم اسے مسلمان نہیں کہہ سکتے۔ علمی طور سے اگر دیکھا جائے تو درحقیقت اسی عقیدہ نے فقہ کے ان اصولوں کو جنم دیا ہے، جن کی بنیاد پر قرآنی آیات سے ماضی میں مختلف قوانین کا استنباط کیا گیا ہے، اور اسی عقیدے نے قرآن کو دوامی حیثیت بھی دی ہے۔

اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت اس کا علام الغیوب ہونا ہے۔ ازل سے لے کر اب تک، ہر قسم کے پیش آنے والے واقعات کا اسے علم تھا، اور ہے۔ قرآن اسی علم کا آئینہ دار ہے۔ چونکہ اب کوئی دوسرا قرآن نہیں آئے گا، اس لیے ہمیں ہدایت کی گئی ہے کہ جب بھی کوئی مسئلہ ہمارے سامنے آئے تو اس کا حل ہم قرآن میں تلاش کریں۔ یہ تلاش کس طرح کی جائے گی، اس کا سبق ہمیں معاذ بن جبلؓ کی اس روایت کے ذریعے سکھایا گیا ہے جس میں سنت نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور قاضی کی اپنی فہم و بصیرت کے سہارے وحی کے مفہوم کو متعین کرنے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

جس وقت ہم یہ کہتے ہیں کہ قرآن کی حیثیت دوامی ہے، تو ہمیں یہ ضرور سوچنا چاہیے کہ ہم دراصل کس بات کا دعویٰ کر رہے ہیں۔ بظاہر سننے میں یہ جو ایک معمولی سا جملہ ہے، حقیقتاً اپنے اندر ایک پوری کلامی دنیا چھپائے ہوئے ہے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ ”دوامی“ کیا چیز ہے۔ وحی کا وہ مفہوم جو خدا کے علم میں ہے، یا اس کا وہ مطلب جسے فہم انسانی نے اخذ کیا ہے؟ وحی کی انسانی تشریح کو اگر ہم دوامی تسلیم کر لیں تو پھر لامحالہ ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ انسان اللہ تعالیٰ کے علم کا مکمل ادراک کر سکتا ہے، حالانکہ ایسا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ مکمل ادراک کے لیے اور کچھ نہیں تو کم از کم علم غیب

لے ابوداؤد اور ترمذی کی ایک روایت کے مطابق آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو مین کا حاکم بنا کر بھیجتے وقت ان سے پوچھا کہ جب کوئی مقدمہ تمہارے سامنے پیش ہوگا تو تم فیصلہ کن بنیادوں پر کرو گے؟ حضرت معاذؓ نے جواب دیا کہ کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ اس پر آن حضرت نے سوال کیا کہ اگر کتاب اللہ میں واضح ہدایات نہ ملیں تب کیا کرو گے۔ انھوں نے جواب دیا کہ اس صورت میں اللہ کے رسول کے اسوہ کو اپنا رہنما بناؤں گا۔ آن حضرت نے مزید سوال کیا کہ اگر اسوہ رسول میں بھی کوئی بات نہ ملے تو ایسے سن کر حضرت معاذؓ نے کہا کہ تب میں اپنی عقل پر بھروسہ کروں گا۔ ان جوابات سے آن حضرت بہت خوش ہوئے اور حضرت معاذؓ کی تعریف کی۔

فکرا سلامی کی تشکیل جدید

پر پوری دست رس ضروری ہے اور جس کے بارے میں قرآن کا بھی ارشاد ہے اور علما کا بھی اتفاق ہے کہ انسان کو علم غیب حاصل نہیں ہے۔ ایسی صورت میں ہم یہ دعویٰ کیسے کر سکتے ہیں کہ سنت، قیاس اور اجماع کے سہارے علمائے اسلام نے وحی الہی کی جو تشریح ماضی میں کی ہے یا مستقبل میں کریں گے، وہ علم خداوندی کی مکمل عکاس ہوگی۔ اس بات کی وضاحت کے لیے ہم قرآن کا کوئی سا حکم بھی بطور مثال کے لے سکتے ہیں۔ مثلاً چوری کے بارے میں وحی کو لیجیے۔ قرآن میں صرف چور کے قطعید کا ذکر ہے، لیکن اس چھوٹی سی آیت کو سامنے رکھ کر فقہانے بے شمار احکام کا استنباط کیا ہے جو تمام کے تمام شریعت کا جزو کہلاتے ہیں۔ چور کسے کہیں گے، چوری کی تعریف کیا ہے، کن حالات میں سزا کا نفاذ ہوگا، کب نہیں ہوگا؟ یہ تمام مسائل درحقیقت علم خداوندی کو سمجھنے کی انسانی کوششوں کا نتیجہ ہیں۔ اب اس صورت میں دوا می کسے کہا جائے گا، قرآنی آیت ”السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَبْنَیْہِمَا“ (چور اور چورنی کے ہاتھوں کو کاٹ دو) کے اس مفہوم کو جو نزول وحی کے وقت خدا کے علم میں تھا، یا ان تمام شرعی قوانین کو جنہیں اس آیت کی روشنی میں مستنبط کیا گیا ہے!

جہاں تک آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پاک کا تعلق ہے، یہ کہا جاسکتا ہے کہ آپ کے بارے میں علم غیب کا مسئلہ بہت حد تک مختلف فیہ ہے۔ کچھ لوگ ایسے ہیں جن کا ایمان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو علم غیب حاصل تھا۔ ان کے نقطہ نظر سے اگر دیکھا جائے، تو کہا جاسکتا ہے کہ وحی کی تشریح جس حد تک براہ راست آپ کی طرف منسوب ہے، اسے دوام کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ بھی تصویر کا صرف ایک ہی رخ ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو علم غیب سے متصف ماننے والے لوگ بھی صرف اس بات کا دعویٰ کر سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں وحی کا جو ہمہ جہتی اور کل زمانی مفہوم ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے پوری طرح واقف تھے۔ لیکن بذات خود واقف ہونا اور اس علم کو عام کر دینا، دو بالکل الگ الگ چیزیں ہیں۔ رسول اللہ صائم کے علم غیب سے یہ نتیجہ تو بہر صورت نہیں نکالا جاسکتا کہ آپ کی طرف وحی خداوندی کی جو تشریحیں منسوب ہیں، وہ وقتی ضروریات کے تحت نہ تھیں، بلکہ آئندہ پیش آنے والے واقعات کو سامنے رکھ کر آپ نے وہ تشریحیں کی تھیں۔ واقعہ یہ ہے کہ آں حضرت صلعم وحی کی تشریح و تعبیر خود اپنی ذات کے لیے نہیں، بلکہ آپ کے ارد گرد جو لوگ تھے، ان کے لیے، ان کی قوت فہم و ادراک کو سامنے

اسلامی شریعت اور وقت کے تعلق

رکھتے ہوئے کرتے تھے۔ اگر آپ ایسا نہ کرتے تو آپ کی تشریحات آپ کے ہم عصروں کے لیے بے معنی ہو کر رہ جاتیں۔ اس سلسلے میں ہمیں آپ کے ارشاد — ”گفتگو مخاطب کی فہم کے مطابق کرنی چاہیے“ — کو ذہن میں ضرور رکھنا چاہیے۔ ہمیں اس مشہور واقعہ کو بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک باغ میں چند صحابہؓ کے ساتھ تشریف رکھتے تھے۔ تھوڑی دیر کے بعد آپ نے فرمایا کہ جس نے بھی اللہ کی وحدانیت کا اقرار کر لیا، جنت اس کے لیے تقدّر ہو گئی۔ ایک صحابی آپ کے اس فرمان کو لے کر دوسروں تک پہنچانے کے لیے چل پڑے۔ باغ کے دروازے پر حضرت عمرؓ سے ان کی ملاقات ہوئی۔ جب حضرت عمرؓ کو اس ارشاد کا علم ہوا تو وہ ان صحابی کو اپنے ساتھ واپس لیتے آئے اور ان حضرات سے عرض کیا کہ اگر آپ کا یہ حکم عوام تک پہنچ جائے گا تو لوگ ”بے عمل“ ہو جائیں گے، اس لیے اس حکم کو عام کر دینا مصلحت کے خلاف ہے۔ ان حضرات نے اس مشورہ کو قبول کر لیا اور حکم عام ہونے سے رہ گیا۔ یہ اور اسی قسم کے دوسرے واقعات اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وحی الہی کی تشریح و تعبیر کرتے وقت مصلح امت کو ذہن میں ضرور رکھتے تھے۔ کیونکہ اگر آپ ایسا نہ کرتے تو آپ کی تشریحات آپ کے ہم عصروں کے لیے بے معنی ہو کر رہ جاتیں۔ اس لیے اگر موجودہ تشریحات نبوی کو دوام کا درجہ دے دیا جائے تو پھر ہمیں الامحالیہ کہنا پڑے گا کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو علم غیب تھا ہی آپ کے صحابہ کو بھی پورا نہیں، تو کم از کم اتنا علم غیب ضرور حاصل تھا کہ ان کے سامنے ایک ایسی بات کہی جا رہی تھی جو ان کے علم و فہم کے مطابق زمان و مکان سے ماوراتھی، پھر بھی وہ اسے سمجھ رہے تھے۔ یا پھر ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ حالات اور زمانے میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اگر ایسا نہیں ہے تو پھر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وحی کو بذات خود دو دوام کا درجہ حاصل ہے، لیکن جہاں تک اس کے مفہوم کی تعیین کا سوال ہے وہ تغیر پذیر حالات و کیفیات کے تابع ہے، اور قرآن کے مفہوم کو تغیر پذیر تسلیم کرنے کا لازمی نتیجہ یہ نکلتے گا کہ منصوصات قرآنی میں بھی اجتہاد کے امکان پر غور و خوض کی ابتدا ہو جائے گی۔ کہا یہ جاتا ہے کہ منصوصات میں اجتہاد نہیں ہو سکتا۔ لیکن مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ”نص“ ہے کیا چیز! نص آیا نفس حکم ہے یا تعبیر حکم! مثلاً وراثت کے مسئلے کو لیجیے۔ چونکہ قرآن میں الگ الگ تفصیل سے مختلف حق داروں کے حق متعین کر دیے

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

گئے ہیں، اس لیے کہا جاتا ہے کہ زمانے کے تقاضے خواہ کچھ بھی ہوں، ان حصوں کی متعینہ نسبت میں کسی قسم کا رد و بدل نہیں کیا جاسکتا۔ سماجی، معاشی، سیاسی حالات خواہ کچھ بھی ہو جائیں، لیکن وراثت کے حقے چونکہ منصوص ہیں، اس لیے مرد کو بہر صورت عورت سے دو گنا حصہ دیا جائے گا۔ لیکن غور طلب بات یہ ہے کہ چونکہ انسان اللہ تعالیٰ کے علم کا پوری طرح سے احاطہ نہیں کر سکتا، اس لیے ہم کس طرح یقین کے ساتھ یہ کہہ سکتے ہیں کہ میراث کے احکامات کا جو مطلب ہم ابھی تک سمجھتے رہے ہیں، وہی آخری مطلب ہے۔ کیا اس کا امکان نہیں ہے کہ اگر حالات تبدیلی ہو جائیں اور قرائن کسی ایسے دوسرے مفہوم کی طرف اشارہ کریں جو روح اسلام کے خلاف نہ ہو تو پہلے مفہوم پر نظر ثانی کی جائے۔

یہ ایک پرانی بحث ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام کی کوئی علت یا مصلحت ہوتی ہے یا وہ بلا سبب ہوتے ہیں۔ عام طور سے کہا یہی جاتا ہے کہ قرآن کا کوئی حکم مصلحت اور علت سے خالی نہیں ہے۔ اگرچہ یہ ضروری نہیں ہے کہ تمام باتوں کی علت اور مصلحت ہم پر پہلے دن سے ظاہر ہو، لیکن نفس مصلحت کی موجودگی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس وضاحت کے بعد ہم نفس مسئلہ کی طرف آتے ہیں۔

میراث کے کچھ حصوں کا ذکر تو سورۃ النساء آیت نمبر ۱۱ میں ہے اور کچھ کا سورت کی بالکل آخری آیت ۴ میں۔ ان دونوں جگہوں پر مردوں کو عورتوں سے دو گنا حصہ دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اختلاف جنس کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ نے میراث کے حصوں میں فرق کیوں کیا ہے، نیز یہ کہ فرق دائمی ہے یا کسی علت کا تابع ہے؟ اس سوال کا جواب حاصل کرنے کے لیے ہمیں اس فرق کی علت کو تلاش کرنا ہوگا۔ سورۃ النساء کی آیت نمبر ۳ میں مردوں اور عورتوں کے فرق کو یوں ظاہر کیا گیا ہے۔

الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم۔
مرد حاکم ہیں عورتوں پر، اس واسطے کہ بڑائی دی اللہ نے ایک کو ایک پر، اور اس واسطے کہ خرچ کیے انھوں نے اپنے مال۔

(ترجمہ شیخ الہند)

شیخ الہند کے اس ترجمے کی تشریح مولانا شبیر احمد عثمانی مرحوم کے الفاظ میں یوں ہے۔
”خلاصہ یہ ہے کہ مردوں کو عورتوں پر اللہ تعالیٰ نے حاکم اور نگران حال بنایا دو وجہ سے۔“

اسلامی شریعت اور وقت کے تقاضے

اول بڑی اور وہی وجہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اصل سے بعضوں کو بعضوں پر یعنی مردوں کو عورتوں پر علم و عمل میں کہ جن دونوں پر تمام کمالات کا مدار ہے، فضیلت اور بڑائی عطا فرمائی ہے، جس کی تشریح احادیث میں موجود ہے۔ دوسری وجہ جو کسی ہے یہ ہے کہ مرد عورتوں پر اپنا مال خرچ کرتے ہیں اور مہر اور خوراک اور پوشاک جملہ ضروریات کا تکفل کرتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ عورتوں کو مردوں کی حکم برداری کرنی چاہیے۔“

اس تشریح کی روشنی میں عورتوں پر مردوں کی فضیلت کے اسباب دو قسم کے ہیں۔ ایک وہی ہے جو خالصتاً اللہ کی مرضی پر منحصر ہے۔ اور دوسرا کسی ہے جس کا تعلق خود انسان کی ذات سے ہے۔ اس آیت میں کسی سبب حصول مال ہے جسے مرد اپنے زور بازو سے اپنے اہل و عیال کے لیے کماتا ہے۔ غور سے دیکھا جائے تو ان میں سے کوئی بھی سبب نتیجتاً دائمی نہیں ہے۔ انسان یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہہ سکتا کہ اللہ تعالیٰ کب کسے کس کے اوپر فضیلت دے دے۔ اسی طرح کسی سبب بھی حالات کے تحت بدل سکتا ہے۔ بہر حال ”قوامیت“ کی اس آیت کی روشنی میں اگر ہم میراث کی آیات کو دیکھیں تو مردوں اور عورتوں کے حصوں میں فرق کا بظاہر ایک سبب یہ معلوم ہوگا کہ مردوں پر چون کہ گھر کے چلانے کی ذمہ داری ہوتی ہے، اس لیے تقاضائے انصاف یہ تھا کہ انھیں زیادہ حصہ دیا جاتا۔ دوسرے نکتوں میں یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ میراث کے مبینہ حصوں کی دوامیت اس وقت تک ضروری ہے جب تک معاشرہ کا عمومی ڈھانچہ اس قسم کا ہو جس میں گھر چلانے کی قانونی ذمہ داری مردوں کے سر ہو۔ اگر کبھی ایسا وقت آجائے جب معاش کی ذمہ داری اصولی طور سے مرد اور عورت دونوں کے سر ہو جائے تو اس وقت حکم کا مفہوم بھی بدل جائے گا۔ بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر کبھی اس دنیا کا سماجی ڈھانچہ اس قسم کا بن جائے جس میں گھر چلانے کی ذمہ داری قانونی طور پر عورتوں کے سر آجائے، اس وقت عورتوں کو مردوں سے دوگنا حصہ ملا کرے گا۔ اس سے بحث نہیں کہ آج وہ وقت آگیا ہے یا نہیں، یا کبھی ایسا وقت آ بھی سکتا ہے یا نہیں، یہ عین ممکن ہے کہ دلائل و شواہد اور اعداد و شمار سے یہ ثابت کر دیا جائے کہ آج بھی عورتوں کی تمام آزادی اور حقوق کے باوجود قانونی طور سے گھر چلانے کی ذمہ داری صرف مردوں ہی کے سر ہے، اس لیے تبدیلی کی بات کرنا غلط ہے۔ لیکن سوال تبدیلی لانے یا نہ لانے کا نہیں ہے،

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

بلکہ اس بھول کا ہے کہ اگر کبھی بھی عورت کو جائز طریقے سے قوامیت کا درجہ مل گیا یا قوامیت کے بجائے مساوات قائم ہو گئی تو میراث کے قوانین پر نظر ثانی کی جاسکتی ہے یا نہیں۔ بعض لوگ یہ کہہ سکتے ہیں کہ میں صرف اپنے نظریے کی تائید میں قرآن کی ایسی دو آیتوں کو ملا کر پڑھنے کی کوشش کر رہا ہوں جن کے درمیان ۲۰-۲۵ آیات کا فصل ہے۔ لیکن میرے خیال میں ان دونوں آیات کے درمیان ظاہری فصل کو بہت زیادہ اہمیت نہیں دینی چاہیے کیونکہ ترتیب آیات کے سلسلے میں ہم یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ کسی آیت کو زمانہ نزول کا لحاظ کیے بغیر اس کی متعین جگہ پر اللہ تعالیٰ نے کس خاص مصلحت سے رکھوایا ہے۔ ہمیں تو صرف اتنا معلوم ہے کہ آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جب کوئی وحی آتی تھی، اس وقت آپ کو یہ بھی بتا دیا جاتا تھا کہ اسے فلاں مقام پر جگہ ملنی چاہیے۔ اس لیے کوئی شخص بھی اللہ تعالیٰ کے علم کا مکمل ادراک کیے بغیر یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ ”قوامیت“ قانون میراث کی علت نہیں ہے۔ ان دونوں آیتوں میں ربط معنوی کا ایک دوسرا ثبوت یہ بھی ہے کہ خود میراث کی تمام آیتیں یک جا مذکور نہیں ہیں۔ کچھ آیتیں تو شروع سورت میں ہیں، پھر ۲۰، ۲۵ آیتوں کے بعد قوامیت کی آیت آتی ہے، اس کے بعد ختم سورت پر آیت نمبر ۱۷۶ میں ”کلالہ“ کے ذیل میں دوبارہ میراث کے کچھ احکامات بیان کیے گئے ہیں۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ خود میراث کے احکام کو اللہ تعالیٰ نے اگر کسی مصلحت سے تین الگ الگ جگہوں پر بیان کیا ہے تو وہ مرد اور عورت کے حصوں میں فرق کے سبب کو بھی الگ بیان کر سکتا ہے۔

حالات کے تحت نصوص میں تبدیلی کے امکانات کے سلسلے میں اب ہم ایک دوسری مثال لیتے ہیں۔ قرض کے لین دین کے سلسلے میں قرآن کا حکم ہے کہ اس کی باقاعدہ لکھا پڑھی ہوئی چاہیے۔ پھر تحریر مکمل ہو جانے کے بعد،

”گواہ کرو دو شاہد اپنے مردوں میں سے۔ پھر اگر نہ ہوں دو مرد تو ایک مرد اور

دو عورتیں ان لوگوں میں سے کہ جن کو تم پسند کرتے ہو گواہوں میں۔ تاکہ اگر بھول

جائے ایک ان میں سے تو یاد دلا دے اس کو وہ دوسری“

(سورۃ بقرہ - آیت ۲۸۳ - ترجمہ شیخ الہند)

اس آیت کی بنیاد پر اسلامی قانون شہادت میں یہ اصول طے کر دیا گیا ہے کہ ان معاملات

اسلامی شریعت اور وقت کے تعاضے

کے سوا جہاں مردوں کا گزرنہ ہو سکتا ہو، اکیلے ایک عورت کی گواہی کافی نہیں ہو سکتی بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گواہی ایسے معاملے میں بھی اسلام نے عورتوں کو مردوں کے بالمقابل کم قابل بھروسہ سمجھا ہے۔ اگرچہ ایسا نہیں ہے۔ اسی خطرے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مفتی محمد عبدہ نے کہا ہے کہ اس آیت سے عورتوں کی توہین مقصود نہیں ہے۔ بلکہ عورتیں چوں کہ مالی معاملات سے پوری طرح واقف نہیں ہوتیں اور اس کی پیچیدگیوں پر ان کی نظر نہیں ہوتی، اس لیے ان کی سہولت کے پیش نظر ان کی تعداد بڑھا دی گئی ہے۔ (تفسیر المنار، جلد سوم، ص ۱۲۴)

بہر حال یہ بحث قطعاً غیر متعلق ہے کہ قرآن کے اس حکم سے عورتوں کا درجہ کھٹتا ہے یا نہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب خود قرآن نے ایک مرد کے بجائے دو عورتوں کی گواہی کی علت صاف صاف بیان کر دی ہے تو کیا یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اگر کسی زمانے میں یہ علت قاعدہ کلیہ کے طور پر باقی نہ رہے تو اب تک ہم جس مفہوم قرآن کو ”نص“ کہتے آئے ہیں، اس میں تبدیلی ممکن ہوگی؟ اور اس وقت قانون شہادت میں ضروری رد و بدل کر کے عورتوں اور مردوں کی تعداد کو برابر کر دیا جائے گا؟ یا اگر کبھی ایسا وقت آجائے جب کہ ہر ممکن طریقوں سے یہ بات ثابت کی جاسکے کہ پورے کرہء عالم میں مرد عموماً اپنی ذہنی صلاحیتوں کے اعتبار سے عورتوں کے مقابلے میں کم تر درجے کے ہو گئے ہیں اور انھیں تجارتی، قانونی، غرضیکہ ہر میدان میں یاد دہانی کی زیادہ ضرورت پڑنے لگی ہے تو اس وقت ”ایک مرد اور دو عورتوں“ کے بجائے ”دو مرد اور ایک عورت“ کو نص کا درجہ حاصل ہو جائے گا؟ اس موقع پر اجماع کا مسئلہ بھی اٹھ سکتا ہے اور کہا جاسکتا ہے کہ میں جن امکانات کی طرف اشارے کر رہا ہوں، وہ اجماع امت کے خلاف ہیں۔ آج تک کسی نے بھی قرآن کی ان آیتوں کا یہ مفہوم نہیں بتایا ہے، بلکہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر آج تک پورا عالم اسلام میراث اور شہادت کے معاملے میں ایک مرد کو دو عورتوں کے برابر قرار دیتا رہا ہے۔ چوں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میری امت کبھی گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی، اس لیے موجودہ مفہوم، جو اجماع سے ثابت ہے، صحیح اور درست ہے۔

مجھے بھی اس خیال سے پورا پورا اتفاق ہے کیوں کہ میں یہ نہیں کہتا کہ امت نے کسی

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

غلط مفہوم پر اجماع کیا ہے۔ اس کے برعکس میں یہ کہہ رہا ہوں کہ حالات کے تحت ابھی تک صرف یہی مفہوم انسانی ذہن کو اپیل کرتا رہا ہے اس لیے اس نے اسے صحیح سمجھ کر قبول کیا ہے اور جب تک حالات کے تحت اس پر اجماع باقی رہے گا، اس وقت تک موجودہ مفہوم ہی کو درست سمجھا جائے گا۔ لیکن اگر ضروریات زمانہ کے تحت غور و فکر کے بعد معلوم ہوا کہ ان آیتوں کا دوسرا مفہوم بھی ہو سکتا ہے، تو اس وقت اس نئے مفہوم کو صحیح اور درست سمجھا جائے گا، کیوں کہ اجماع کے بارے میں یہ بات پہلے سے طے ہو چکی ہے کہ ہر زمانے اور ہر علاقے کا اجماع الگ الگ ہو سکتا ہے۔

میرے اس مضمون سے یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہیے کہ میں قانون میراث یا قانون شہادت میں کسی خاص تبدیلی کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ ایسا قطعاً نہیں ہے۔ اس کے برعکس میں ذہن کی تبدیلی کی بات کر رہا ہوں اور ایک خاص کلامی مسئلہ سے بحث کر رہا ہوں کہ انسان کبھی بھی اللہ تعالیٰ کے علم کا مکمل ادراک نہیں کر سکتا۔ اللہ تعالیٰ کے علم میں قرآن کی کسی آیت کا آخری مفہوم کیا ہے، اس کا علم کسی انسان کو نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھنے اور اس کی کتاب کو تمام زمان و مکان کے لیے آخری ہدایت تسلیم کرنے کا لازمی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ ہمارا اس بات پر بھی ایمان ہو کہ وحی کے مفہوم کی تعیین میں زمان و مکان کے تقاضوں کو نظر انداز نہیں کیا سکتا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

انوار علی خاں سوز

نوراسخ العقیدگی اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید

اُردو میں آرتھوڈوکسی کا ترجمہ عام طور پر 'راسخ العقیدگی' کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ عجب اتفاق ہے کہ اس ترجمے سے آرتھوڈوکسی کے نہ لغوی مفہوم کی وضاحت ہوتی ہے نہ مروجہ مفہوم کی۔ لغوی مفہوم کی رو سے آرتھوڈوکسی کا ترجمہ 'راسخ العقیدگی' کے بجائے 'صحیح العقیدگی' ہونا چاہیے۔ جہاں تک مروجہ مفہوم کا تعلق ہے، اس کے اظہار کے لیے متشدد یا متعسف کی اصطلاحیں کہیں زیادہ بہتر ہیں۔ اس کے علاوہ مروجہ مفہوم کا ایک پہلو روایت پرستی اور قدامت پرستی کی اصطلاحوں سے بھی ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ 'راسخ العقیدگی' کی اصطلاح میں بھی بلاشبہ آرتھوڈوکسی کے مروجہ مفہوم کا ایک پہلو آتا ہے، مگر وہ صرف ایک ہی پہلو ہے۔ بقیہ دوسرے پہلو اس اصطلاح سے ظاہر نہیں ہوتے۔ مگر چونکہ یہ اصطلاح اردو میں مروج ہو چکی ہے، اس لیے اب اسی سے ہمیں وہ سارے مروجہ مفہیم سمجھنے ہوں گے، جو آرتھوڈوکسی میں پوشیدہ ہیں۔ رہا آرتھوڈوکسی کا لغوی مفہوم، تو وہ ہمارے مقاصد کے لیے تقریباً غیر ضروری ہے۔

انگریزی میں آرتھوڈوکسی کے بالمقابل ایک دوسری اصطلاح 'ٹیروڈکسی' ہے، جس کا لفظی مفہوم "بدعقیدگی" سے ظاہر ہو جاتا ہے۔ لیکن مروجہ مفہوم کے اعتبار سے "بدعقیدگی" کی اصطلاح غلط ہی نہیں، مگر اکن بھی ہے۔ 'ٹیروڈکسی' کے لیے ماضی میں ہمارے یہاں "الحاد" اور "زندقہ" کی اصطلاحیں استعمال کی گئی ہیں۔ مگر ان دونوں اصطلاحوں کو بطور کالی استعمال کیا

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

گیا ہے۔ چنانچہ کسی کو ملحد یا زندقہ کہنے کا مطلب ایک بہت بڑی شرعی گالی دینا ہے۔

اس وقت میرے خیال میں ہیٹروڈوکسی کا پورا مفہوم کسی ایک اصطلاح سے اردو میں ظاہر نہیں کیا جاسکتا۔ ہیٹروڈوکسی شخص، آرٹھوڈوکسی کی ضد ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر آرٹھوڈوکسی روایت پرست اور قداست پرست ہوتا ہے تو ہیٹروڈوکسی منحرف الروایت اور تجدد پرست ہوتا ہے۔ آرٹھوڈوکس مذہبی معاملات میں متشدد ہوتا ہے، تو ہیٹروڈوکس ان معاملات میں بے پروائی کی حد تک آزاد خیال ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک اس کا دینی ورثہ ایسی مقدس شے نہیں ہے جسے ہاتھ نہ لگایا جاسکے۔ اگر اس کی آزاد فکری اور باغیانہ مزاج کی وجہ سے اس کا سارا دینی ورثہ دفتر بے معنی بن کر غرقِ بے نصاب ہو جائے تو بھی اسے کوئی خاص پریشانی نہیں ہوتی۔

میں نے اس مقالے میں ان دو متضاد نقاطِ نظر کے بالمقابل ایک تیسرے نقطہ نظر کی وضاحت کی کوشش کی ہے جسے میں انگریزی میں نیو آرٹھوڈوکسی (Neo-orthodoxy) کہتا ہوں۔ از روئے معنی مجھے اس کے لیے کوئی اطمینان بخش مترادف اصطلاح نہ مل سکی، اس لیے مجبوراً میں نے نوراخ العقیدگی کی اصطلاح کو اختیار کیا ہے۔ نوراخ العقیدگی کی اصطلاح

میں نے نوافلاطونیت (Neo-Platonism) اور نو کلاسیکیت (Neo-Classicism)

ism) کی مروجہ اصطلاحوں کی روشنی میں اختیار کی ہے۔ جیسا کہ نوراخ العقیدگی کی لفظی ساخت ہی سے ظاہر ہے، میری مراد اس سے راسخ العقیدگی ہی ہے، مگر ایک نئے انداز کی راسخ العقیدگی۔ نوراخ العقیدگی وہ نقطہ نظر ہے، جو روایت سے انحراف کے بجائے، روایت کی توسیع کا قائل ہے۔ جو دینی ورثے کو کسی قیمت پر در بیا برد کرنے کے لیے تیار نہیں ہے، جو قدامت پسند ہونے کے باوجود متجددانہ انداز میں سوچنے کے لیے تیار ہے، جو مسلمہ دینی اقدار و اصول کے معاملے میں متشدد ہونے کے باوجود نئی تعبیروں، تاویلوں اور توجیہوں پر نہ صرف غور کرنے کے لیے تیار ہے، بلکہ اگر وہ اس کے ورثے اور اس کی روایت سے متصادم نہ ہوں تو انھیں اختیار کرنے میں بھی اسے کوئی باک نہیں ہوتا۔

نوراخ العقیدگی کے اس تصور کی طرف ہر اس شخص کا ذہن منتقل ہونا چاہیے جو فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے مسئلے پر غور کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلے کی طرف بیسویں صدی

نوراسخ العقیدگی اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید

میں جس شخصیت نے سب سے پہلے توجہ مبذول کرائی، اسے نہ متشکف و متشدد کے معنوں میں
 راسخ العقیدہ کہا جاسکتا ہے اور نہ مخرف الروایت اور متجدد کے معنی میں ہیٹروڈوکس۔ علامہ اقبالؒ
 کو اگر کسی خانے میں رکھا جاسکتا ہے تو وہ صرف نوراسخ العقیدگی کا خانہ ہے۔ یہ الگ بات ہے
 کہ یہ اصطلاح ابھی تک مروج نہیں ہوئی ہے اور شاید میں پہلی بار اس کا استعمال کر رہا ہوں۔
 انیسویں صدی کے اواخر میں ہمارے یہاں آرٹھوڈوکس بھی پائے جاتے تھے اور
 ہیٹروڈوکس بھی۔ علمائے دیوبند اور علمائے بریلی و فرنگی محلی، نیز سلفی المسلك علماء آرٹھوڈوکس
 (راسخ العقیدگی) کے نمائندے تھے۔ اس کے برخلاف عبداللہ چکڑالوی اور سر سید احمد خان کی
 فکر ہیٹروڈوکس کی نمائندگی کرتی تھی۔ فطری طور پر ان دونوں گروہوں میں شدید قسم کا تضاد و
 تخالف پایا جاتا تھا۔ ان دونوں گروہوں کا ٹکراؤ دراصل ”دعویٰ“ (Thesis) اور جواب
 ”دعویٰ“ (Anti-thesis) کا ٹکراؤ تھا۔ یہ بات بھی بالکل فطری تھی کہ دعویٰ اور جواب
 دعویٰ کی اس کشمکش کے نتیجے میں ایک امتزاج یا (Synthesis) وجود میں آئے،
 اس امتزاج کی سب سے بڑی علامت وہی شخصیت تھی جس نے فکر اسلامی کی تشکیل جدید
 کا مسئلہ ہندستان میں سب سے زیادہ زوردار آواز میں چھیڑا۔

کوئی شخص جس نے سرسری طور پر بھی فکر اقبال کا مطالعہ کیا ہے، اس حقیقت سے
 بے خبر نہیں ہو سکتا کہ اقبال راسخ العقیدہ مسلمان ہونے کے باوجود، سرسید کے زبردست مداح
 ہیں اور اہل قرآن کا گروہ ان سے انسپریشن حاصل کرتا ہے۔ اقبال ایک طرف اس درجہ راسخ العقیدہ
 ہیں کہ ”اسرار خودی“ میں ”در زمان انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تراست“ کا نعرہ لگا جاتے ہیں
 اور ”بہار باخاک پاک شامعی“ کی صدا بلند کرتے ہیں۔ اپنی انتہائی شدت پسندانہ راسخ العقیدگی
 کے باعث ”عقل“ کو ”تمام بولہب“ قرار دیتے ہیں۔ اور اپنے خطبات میں ذات باری کو دلیل
 عقلی کے بجائے، دلیل وجدانی سے مانتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کو راسخ العقیدہ حلقوں میں انتہائی
 مقبولیت حاصل ہے اور ممبر و محراب سے مسلسل شعر اقبال کا حوالہ دیا جاتا ہے۔

مگر اس کے ساتھ ساتھ اقبال ہیٹروڈوکس حلقے کے بھی دشمن نہیں تھے۔ اپنے خطبات میں
 وہ ضیا گو کلیپ جیسے متجدد کا ذکر تعریفی انداز میں کرتے ہیں اور ”الغناء خلافت“ سے بہت زیادہ پریشان

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

نظر نہیں آتے۔ ان کے نزدیک نہ نظریہ ارتقا کفر ہے، نہ نظریہ اشتراکیت۔ وہ کال مارکس کو ”کلیم بے تجلی“ اور ”مسیح بے صلیب“ قرار دیتے ہیں۔ ان کا خیال مارکس کے بارے میں یہ ہے کہ :

”نیت پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب“

یعنی کو خدا کے حضور میں وہ اس لیے قابل در گذر سمجھتے ہیں کہ خود کے ”ہر دم متغیر“ ہونے والے نظریات کے باعث وہ خدا کے وجود یا عدم وجود کا فیصلہ کرنے سے قاصر رہا۔ وہ ”الارض للہ“ سے راسخ العقیدہ گروہ کے علی الرغم زمین کے قومی ملکیت ہونے کا نظریہ اخذ کرتے ہیں۔ وہ اپنے خطوط میں ایک نئی فقہ کی ضرورت کا تذکرہ کرتے ہیں۔ قصہ مختصر یہ کہ اقبال چودہ سو سال کی اسلامی روایت سے بندھے ہونے کے باوجود، صاف صاف کہتے ہیں :

”طرح نوافکن کہ حاجت پسند افتادہ ایم“

وہ متشدد بھی ہیں اور متجدد بھی، وہ روایت پسند بھی ہیں اور مخرف روایت بھی۔ وہ قدامت پسند بھی ہیں اور جدت پسند بھی۔ وہ عقل کو بولہب بھی کہتے ہیں اور چراغ رہ گذر بھی۔ ایک لفظ میں یوں کہیں کہ وہ بیک وقت آرتھوڈوکس بھی ہیں اور ہیٹروڈوکس بھی۔ اس امتزاج کو میں آرتھوڈوکسی یا نوراسخ العقیدگی کے نام سے پکارتا ہوں۔

یہ سمجھنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ نوراسخ العقیدگی صرف اقبال کی ذات یا ہندستان تک محدود تھی۔ مصر میں مفتی محمد عبده اور رشید رضا اس کے علم بردار تھے۔ ترکی میں الاستاد سعید نوری کم و بیش اسی فکر کے حامی تھے۔

نوراسخ العقیدگی کی یہ روایت اقبال اور رشید رضا کے بعد اور بھی مضبوط ہوتی چلی گئی۔ عالم عرب میں ناوار الدین البانی اور ایران میں سید حسین نصر اس طرز فکر کے علم بردار تھے۔ خود ہندستان میں اقبال کے بعد پاکستان کے ڈاکٹر فضل الرحمان اور ہندستان میں ڈاکٹر سعید حسین اسی طرز فکر کے علم بردار ہیں۔ میرا خیال ہے کہ اب ہر وہ اسلامی مفکر، جو واقعی فکر اسلامی کی تشکیل دے گا وہ اس ہے، نوراسخ العقیدگی کا راستہ اپنانے پر مجبور ہے۔

ہاں تک نوراسخ العقیدگی کی بنیادوں کی نظریاتی توضیح کا سوال ہے، ہندستان کے

نوراسخ العقیدگی اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید

اسلامی مفکروں میں مجھے مولانا تقی امینی کا نام سرفہرست دکھائی دیتا ہے۔ اور بیرون ہند کے مفکروں میں سب سے آگے سید حسین نصر معلوم ہوتے ہیں۔ مولانا تقی امینی کی کتاب ”احکام شرعیہ میں حالات زمانہ کی رعایت“ اس سلسلے میں اہم ترین کتابوں میں سے ایک ہے۔ سید حسین نصر کی کتاب (Ideals and Realities of Islam) بھی اس سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

اپنی کتاب کے دیباچے میں سید حسین نصر فرماتے ہیں: ”روایت پسند مذہبی مفکرین کے دلائل آج بھی بالکل صحیح ہیں۔ ان کی زبان جو ہونی چاہیے وہی ہے، ان مفکروں پر تنقید کی ضرورت نہیں ہے۔ بات یہ ہے کہ اس دور نے جو عجیب و غریب صورت حال پیدا کر دی ہے، اس کے پیش نظر ان مفکرین کی زبان اور طرز استدلال میں کچھ تبدیلی ضروری ہو گئی ہے تاکہ مغربی تعلیم یافتہ یا مغربی ذہن متاثر مسلمان ان کی بات سمجھ سکیں اور اس سے متاثر ہو سکیں۔“

وہ مزید کہتے ہیں ”ان مضامین میں میں نے اسلام کا وہ حصہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے جو سب سے زیادہ افادیت کا حامل ہے اور جو راسخ العقیدگی کی روایت کی تمام شاخوں کے اصل الاصول کی حیثیت رکھتا ہے۔۔۔۔۔ واقعہ یہ ہے کہ میں نے ان صفحات میں روایتی مسلم فکر کو پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔“

سوال یہ ہے کہ اس سب کے بعد سید حسین نصر کی وہ کیا خصوصیت ہے جس کے پیش نظر میں انھیں نوراسخ العقیدگی کے ائمہ میں شمار کرتا ہوں۔ اس سوال کے جواب کے لیے نصر کی کتاب پڑھنا ضروری ہے۔ کیوں کہ راسخ العقیدہ مسلمانوں کو، خواہ وہ شیعہ ہوں یا سنی، قدم قدم پر اس کتاب میں اس چیز کی جھلکیاں دکھائی دیں گی جسے وہ ہیٹروڈوکسی یا انحراف سمجھتے رہے ہیں۔ انھیں محسوس ہوگا کہ نصر کٹر روایتی مسلمان ہونے کے باوجود، تجدد پسندانہ نقطہ نگاہ رکھتے ہیں۔

مجھے یقین ہے کہ جیسے جیسے وقت گزرے گا، نوراسخ العقیدگی کا حلقہ وسیع سے وسیع تر ہوتا جائے گا۔ فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ تعلیم کے عام ہونے کی وجہ سے محض ایک نظریاتی بحث نہیں رہ جائے گا، بلکہ ایک عملی سوال بن جائے گا۔

ہوائی سفر کے دوران جو دشواری نماز میں پیدا ہوتی ہے، اب تک اس کو بہت زیادہ

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

اہمیت اس لیے نہیں دی گئی کہ ہوائی سفر کرنے والے مسلمانوں کی تعداد بہت زیادہ نہ تھی۔ اس مسئلے کو سنجیدگی سے صرف ڈاکٹر حمید اللہ جیسے چند نوراسخ العقیدہ مسلمانوں نے لیا۔ مگر اب سے نظر انداز کرنا ناممکن ہو جائے گا۔ ہوائی سفر کو میں نے محض بطور مثال پیش کیا ہے۔ اسی نوعیت کے ہزار در ہزار مسائل سامنے آئیں گے اور انھیں نہ قدیم راسخ العقیدہ لوگ حل کر سکیں گے، نہ جدید منخرنین۔ صرف نوراسخ العقیدہ مفکرین ان مسائل کو حل کر سکیں گے۔ اور صرف انھیں کی بات مسلمانوں میں توجہ سے سنی جائے گی۔ اس کے بعد میں نوراسخ العقیدہ کی بعض نظریاتی بنیادوں کو آپ کے سامنے رکھنا چاہتا ہوں۔ لیکن اس سلسلے میں یہ عرض کر دوں کہ نوراسخ العقیدہ کی ایک آزاد مکتبہ فکر ہے، نہ کہ کوئی جامد نظریاتی گروہ۔ اس حلقے کے افراد میں بے شمار اختلافات پائے جاسکتے ہیں۔ اس کے بعض اساطین قدیم راسخ العقیدہ کی سے قریب تر ہیں اور بعض جدید انحراف عن الروایت سے۔ میں صرف ان بنیادوں کی طرف اشارہ کر رہا ہوں جن کے بارے میں، میرے اندازے کی حد تک اس حلقے میں کم و بیش اتفاق رائے پایا جاتا ہے۔

اس سلسلے میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ نوراسخ العقیدہ گروہ کے نزدیک اصل چیز عقیدہ ہے اور عقیدے سے مراد محض کسی نظریے سے اتفاق نہیں بلکہ وہ یقین و اذعان ہے جو روح کی گہرائیوں میں اُتر جائے۔ یہ گروہ بڑی سے بڑی تجدید پسندی کو گوارا کرتے گا بشرطیکہ اس کے پس پشت عقیدے سے انحراف یا بے پروائی یا تمسخر نہ پایا جائے۔ نوراسخ العقیدہ مسلمان کے نزدیک ختم نبوت کا مطلب یہ ہے کہ اب کوئی شخص نہ صرف خود کو نبی نہیں کہہ سکتا، بلکہ پیغمبرانہ انداز میں اپنے برحق اور باقی سب کے برعکس اُطل ہونے کا اعلان بھی نہیں کر سکتا۔ اب بڑے سے بڑا مفکر، مجدد یا مصلح بھی صرف امت محمدیہ کا خادم ہوگا اور اسے خادموں کے ڈھنگ سے ہی بات کرنی ہوگی۔ وہ بڑے سے بڑا اختلاف کر سکتا ہے، مگر اسے اپنے اظہار اختلاف کے بعد ”واللہ اعلم بالصواب“ لکھنا ہوگا۔

ظاہر ہے یہ خاکسار نہ انداز ان انانیت زدہ منخرنین و متجددین کے لیے سخت گراں ہے، جن کا انداز ہمیشہ ڈنک مارنے والا یا مذاق اُڑانے والا ہوتا ہے۔ ایسے لوگوں کے لیے امت محمدیہ میں نہ پہلے جگہ تھی نہ اب ہے۔ اس خادمانہ انداز کو اختیار کرنے کے لیے، محض عقلی پرواز کافی نہیں

نورسح العقیدگی اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ہے، بلکہ قلب کا سوز و گداز اور خداوند قدوس سے مسلسل دعا و انابت اور استمداد و استغاثہ بھی ناگزیر ہے۔ وہ تجدید جز آہ سحر گاہی کا نتیجہ ہو، اس انحراف سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا جو کسی خدا فراموش ذہن کی بے عنان پرواز فکر سے وجود میں آتا ہے۔

نورسح العقیدگی کی فکری بنیادیں

۱۔ قرآن۔ نورسح العقیدگی پورے قرآن کو اللہ کا کلام اور تمام انسانیت کے لیے محبت سمجھتی ہے مگر ہر مسلمان کو یہ حق بھی دیتی ہے کہ وہ اسے بطور خود اور بقدر استطاعت سمجھنے کی کوشش کرے، بلا لحاظ اس کے کہ وہ روایتی معنوں میں عالم ہے یا نہیں۔ اس کوشش کے لیے شرط ناگزیر صرف یہ ہے کہ وہ نہایت عجز و انکسار کے ساتھ یہ سمجھنے کی کوشش کرے کہ اس کا خالق اس سے کیا کہہ رہا ہے۔ اور تا حد امکان یہ خیال رکھے کہ اسے اپنے ہی اوہام و تعصبات یا عقلی نظریات کی پرچھائیاں خدا کے کلام میں نظر نہ آئیں جس کی وجہ سے وہ اللہ کا مخاطب ہونے کے بجائے اپنی ہی ہوائے نفس کا مخاطب ہو جائے۔

۲۔ تفسیر۔ نورسح العقیدگی مفسرین کرام کی کوششوں کو انتہائی قدر کی نگاہ سے دیکھتی ہے، بلا لحاظ اس کے کہ کوئی مفسر کس فرقے، گروہ یا مکتب فکر سے تعلق رکھتا ہے۔ مگر ان میں سے کسی کی تفسیر کو بھی حرف آخر نہیں مانتی۔ فہم قرآن کی راہیں ہمیشہ کھلی رہی ہیں اور کھلی رہیں گی۔ تفسیر بالرائے سے بچنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قرآن میں نئے اور بلند تر معنی دریافت نہ کیے جائیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ قرآن میں اپنے اوہام و آرا کو زبردستی داخل نہ کیا جائے۔ نورسح العقیدگی، ہر تفسیر سے استفادہ کرتی ہے، خواہ وہ کلامی انداز میں لکھی گئی ہو یا صوفیانہ انداز میں۔ فلسفیانہ انداز میں لکھی گئی ہو یا سائنٹفک انداز میں۔ خواہ اس کا مصنف معتزلی ہو یا اشعری، شیعہ ہو یا خارجی۔ ابن عربی کا مقلد ہو یا مجدد سرسندی کا۔

نورسح العقیدگی کو اس سے کوئی گھبراہٹ نہیں ہوتی کہ بائبل کی تنقید (Biblical Criticism)

ke انداز پر "قرآنی تنقید" کو رواج دیا جائے۔ قرآن کے بارے میں خاص تاریخی، عقلی اور درایتی طرز گفتگو، نورسح العقیدگی کے لیے قطعی پریشانی کا موجب

کنٹونمنٹ پبلیک لائبریری

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

نہیں ہے۔

۳۔ حدیث۔ نوراسخ العقیدگی کے نزدیک دین میں آخری اور قطعی حجت صرف اللہ کی کتاب ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ حدیث رسول کی حجت سے انکار کر دیا جائے۔ بلاشبہ وہ سب احادیث جو صحیح سند سے ثابت ہوں اور قرآن کی مخالف بھی نہ ہوں دین میں حجت ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کی حیثیت بہ صورت ثانوی ہے۔

نوراسخ العقیدگی، محدثین کرام کی کاوشوں کی پوری طرح معترف ہے، مگر ان کے فیصلے کو حرف آخر ماننے کے لیے تیار نہیں۔ آج بھی روایت و درایت کے معیاروں پر نقد حدیث کی گنجائش ہے۔ اس نقد حدیث سے نہ امام بخاری کو مستثنیٰ قرار دیا جاسکتا ہے، نہ امام حنبلؒ کو اور نہ شیعہ محدثین کو۔ نوراسخ العقیدگی ہر فرقے کے ذخیرہ احادیث کو علم و عقل کی روشنی میں پرکھنا چاہتی ہے۔ جس طرح قدیم محدثین نے خالص تاریخی انداز میں ذخیرہ حدیث کو جانچا اور پرکھا تھا، اسی طرح آج بھی اس ذخیرہ کو جانچا اور پرکھا جاسکتا ہے۔ میری ذاتی رائے اس سلسلے میں یہ بھی ہے کہ جو احادیث احکام و معاملات سے متعلق ہیں، ان کی اہمیت ان احادیث کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے، جو عقائد کی تشریح سے متعلق ہیں۔ قرآن میں ایمانیت سے متعلق آیات کی اتنی کثرت ہے کہ ان کی مزید تشریح کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، لیکن آیات احکام اتنی کم اور اتنی مجمل ہیں کہ ان کے سمجھنے کے لیے حدیث کی مدد ناگزیر ہے۔

نوراسخ العقیدگی کے نقطہ نظر سے احادیث کے ایک حصے کی اہمیت صرف تاریخی ہے لیکن اس کے تاریخی ہونے سے اس کی عظمت میں کمی نہیں آتی کیونکہ اس حصے کے بغیر اسلام کو اس کے صحیح تناظر میں سمجھنا محال ہے۔ خود قرآن کی بعض آیات کی بھی یہی حیثیت ہے۔ ۴۔ فقہ۔ نوراسخ العقیدگی، فقہائے کرام کی مساعی جمیلہ کی بھی معترف ہے۔ یہ ان حضرات کی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ اسلامی معاشرہ دور ملوکیت میں انتشار سے بچا رہا، انھوں نے اسلامی نظام کا تفصیلی خاکہ مرتب کر کے امت کی عظیم خدمت کی ہے۔ اللہ ان کی قبروں کو نور سے بھرے۔ مگر اس سب کے باوجود جو تفصیلی خاکہ انھوں نے کتاب و سنت سے مستنبط کیا ہے، وہ کتاب و سنت کی طرح دائمی نہیں ہے۔ نئے حالات میں اگر ایک بالکل نئی فقہ کی ضرورت پڑے تو

نوراسخ العقیدگی اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید

اس کے مدون کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ مگر اس تدوین میں آن بزرگوں کی کوششوں کو نظر انداز کرنا انتہائی غلط بات ہوگی۔ ہم ان سے کتنا بھی اختلاف کریں، لیکن ان کی روایت سے کلی صرف نظر کرنے کا مطلب، تسلسل اُمت کو نظر انداز کرنا ہے۔

۵۔ اجماع۔ نوراسخ العقیدگی کے نقطہ نظر سے اجماع کا اصول اس دور میں ہر دور سے زیادہ اہم ہو گیا ہے۔ اجماع اس دور میں تقریباً اجتماعی اجتہاد کا ہم معنی ہو گیا ہے۔ اجماع کو باقاعدہ ایک ادارے کی شکل دینا، اس دور میں بے انتہا ضروری ہے۔ قرآن نے جس "ابھم شوریٰ بنھم" کی طرف اشارہ کیا ہے، اس کی عملی شکل اجماع کا ادارہ ہے۔ اجماع کے اس ادارے میں پوری اُمت کی نمایندگی ضروری ہے۔ اس پر کسی فرقے اور گروہ کی اجارہ داری کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ اس دور میں جس نئی فقہ کی ضرورت ہے، اسے انفرادی اجتہاد کے ذریعے وجود میں نہیں لایا جاسکتا اس کے لیے اجتماعی اجتہاد ضروری ہے۔ اور یہ اجتماعی اجتہاد اسی وقت ہو سکتا ہے جب اجماع کو ایک باقاعدہ ادارے کی شکل دے دی جائے۔ علامہ اقبالؒ نے فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے چھٹے خطبے میں ان مسائل پر نہایت تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ میرا خیال ہے، اس خطبے میں نوراسخ العقیدگی کی وہ تمام نظریاتی بنیادیں ضروری تفصیل کے ساتھ موجود ہیں جن کے ذریعے اس دور میں ایک نئی فقہ کی تشکیل کی جاسکتی ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر علامہ اقبالؒ کے بعد آنے والے تمام نوراسخ العقیدہ اسلامی مفکرین نے انھیں بنیادوں کی توضیح و تشریح کی ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ نوراسخ العقیدہ گروہ اب پورے شعور کے ساتھ ان اساسوں کی وضاحت کرے اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے کام کو آگے بڑھائے۔ یہی وہ واحد گروہ ہے، جو اس کام کو کر سکتا ہے اور اس گروہ کے کام کو اُمت محمدیہ بہ نظر استحسان دیکھ سکتی ہے۔ یہی وہ گروہ ہے جسے راسخ العقیدہ علماء اکرام کی تائید حاصل ہے۔ اور یہی وہ گروہ ہے جس کی فکر کو منحرفین بھی ایک مقام دینے کے لیے مجبور ہیں۔ نیز یہی وہ گروہ ہے جسے یورپ کے دانشور بھی اس وقت کوئی حیثیت دے سکتے ہیں۔ اب نہ معذرت خواہانہ انداز گفتگو کی کوئی حیثیت باقی رہ گئی ہے، نہ ایرانی باتوں کی تکرار سے کوئی فائدہ۔

علامہ اقبالؒ۔ نہ جب فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے مسئلے کو چھیڑا تھا، اس وقت سے

نور اسلام کی تشکیل جدید

اب تک تقریباً نصف صدی گزر چکی ہے۔ اب اقبال کی نور اسخ العقیدہ مذہبی فکر کو سمجھنے والے بھی اتنے پیدا ہو چکے ہیں، جتنے ان کی شاعری کو سمجھنے والے۔ اس لیے اب اس کام میں زیادہ وقت نہیں لگے گا۔ موجودہ حالات کا تقاضہ ہے کہ اس کام کو تیز سے تیز تر کر دیا جائے۔ مجھے یقین ہے کہ اگر نور اسخ العقیدہ مسلمان اس کام سے عہدہ برآ ہو سکے، تو انشاء اللہ اکیسویں صدی اسلام کی صدی ہوگی۔

سعید احمد اکبر آبادی

حضرت شاہ ولی اللہ کا نظریہ اجتہاد

ایک معمولی سوال ہے۔ اور وہ یہ کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نبی آخر الزماں ہیں اور قرآن آخری کتاب الہی ہے تو پھر زمانے کی ترقی کے ساتھ ساتھ تہذیب و تمدن معیشت و معاشرت کے جوئے نئے مسائل پیدا ہوتے رہیں گے ان کا حل کس طرح ہوگا۔ جس طرح یہ سوال سادہ ہے اسی طرح اس کا جواب بھی سادہ اور بے تکلف ہے اور وہ یہ کہ اجتہاد کے ذریعے۔

حضرت شاہ ولی اللہ جنھوں نے شریعت کے ایک ایک جزو اور اس کے ایک ایک سرخفی و جلی کا جائزہ کمال ثروت نگاہی و روشن دماغی سے لیا ہے وہ شریعت اسلام کے اس پہلو سے پہلو تہی کس طرح کر سکتے تھے۔ ان پر یہ حقیقت غنی نہیں رہ سکتی تھی کہ قرآن مجید کی آیت ”الیوم اتممت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی“ کے مطابق دین جو اعمال اور کلیات کا مجموعہ ہے اس کو مکمل و کامل قرار دیا گیا ہے۔ لیکن شریعت جو قوانین و ضوابط (Laws and bye-laws) کا مجموعہ ہے اس کو کامل نہیں فرمایا گیا۔ چونکہ زمانہ برابر رواں دواں ہے، انسانی تہذیب و تمدن ترقی پذیر ہیں اس بنا پر جدید معاملات و مسائل کے لیے قرآن و سنت، تعامل صحابہ اجماع اُمت اور فقہی نظائر و شواہد کی روشنی میں استنباط و استخراج احکام کا سلسلہ برابر جاری رہے گا۔ اور اس طرح شریعت کے ذخیرے میں نشو و نما اور اضافہ ہوتا رہے گا۔ چنانچہ حضرت شاہ صاحب نے اجتہاد اور اس کے متعلق مسائل

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

متعلق اس بسط و تفصیل سے گفتگو کی ہے کہ ان کے استقفا و استیعاب کے لیے ایک دفتر درکار ہے۔ اس مقالے میں صرف چند اہم اور بنیادی امور کی طرف توجہ دلانا مقصود ہے۔

اجتہاد کی تعریف

اجتہاد کی تعریف کیا ہے۔ شاہ صاحب ”عقد الجید“ میں لکھتے ہیں اجتہاد کی تعریف جو کلام علما سے سمجھی جاتی ہے یہ ہے کہ شریعت کے احکام کے جو تفصیلی دلائل ہیں اور جن کے کلیات کے مراجع و ماخذ چار چیزیں ہیں یعنی الکتاب، السنۃ، اجماع اور قیاس۔ ان سے استنباط کر کے احکام وضع کرنا۔

شاہ صاحب نے اجتہاد کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ ایک اجتہاد مستقل اور دوسرا اجتہاد منسوب۔ انھیں دو قسموں کو انھوں نے بعض جگہ اجتہاد مطلق اور مقید کے لفظوں سے بھی تعبیر کیا ہے۔ اجتہاد مستقل کی تعریف ”الانصاف فی سبیل الاختلاف“، ”المصنفی فی شرح الموطا“ اور ”عقد الجید“ میں شاہ صاحب نے یہ کی ہے کہ وہ ایسا اجتہاد ہے جیسا کہ امام شافعی کا تھا۔ یعنی امام شافعی کی رسائی احکام شریعہ کے ماخذ تک براہ راست تھی۔ اور تابعین و تبع تابعین کے عہد کے قرب کے باعث ان ماخذ کے صحت و سقم اور قوت و ضعف کو جاننے اور پرکھنے کے مواقع ان کو بسہولت حاصل تھے۔ پھر انھوں نے اپنی کتاب ”الرسالہ“ میں وہ اصول و ضوابط بیان کیے جن کی روشنی میں اصول و کلیات سے جزئیات کا استنباط و استخراج ممکن ہے۔ پھر انھوں نے کتاب الامم میں انھیں اصول پر احکام کی تخریج کر کے اپنا فقہ مدون کیا۔ امام شافعی اس راہ میں کسی کے مقلد نہیں تھے، بلکہ مجتہد مطلق تھے۔ شاہ صاحب نے اگرچہ نام صرف امام شافعی کا لیا ہے لیکن باقی ائمہ ثلاثہ کو بھی ان پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک یہ سب مجتہدین مستقلین یا مجتہدین مطلقین تھے اور شاہ صاحب کے نزدیک اس اجتہاد مستقل یا مطلق کا انقطاع ہو گیا۔ اب آئندہ جو کوئی بھی مجتہد ہوگا اسے لامحالہ ان ائمہ اربعہ کے طرق سے استدلال کرنا ہوگا اور ان کے جمع کیے ہوئے سرمایہ احکام و مسائل پر اسی طرح اعتماد کرنا ہوگا جیسا کہ متاخرین زمانہ کے

حضرت شاہ ولی اللہ کا نظریہ اجتہاد

برفے برفے بڑے محقق اور مجتہد کو من حیث المجموع متقدمین کے سرمایہ علم پر بھروسہ کرنا ہوتا ہے۔ یہ اجتہاد کی دوسری قسم ہے اور اس کا نام اجتہاد مقید یا اجتہاد منتسب ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ وہ نہ صرف یہ کہ اب بھی باقی ہے بلکہ قیامت تک باقی رہے گا۔ اور اس کا کبھی انقطاع نہیں ہوگا۔ چنانچہ تہنیمات الہیہ (جلد ۲ ص ۲۷۵) میں فرماتے ہیں کہ ”امت کے لیے کبھی وہ وقت نہیں آئے گا کہ کتاب و سنت کی روشنی میں اجتہاد کی ضرورت نہ ہو“ شاہ صاحب نے اسی بات کو ”المصنفی فی شرح الموطا (ج ۱ ص ۱)“ میں زیادہ وضاحت کے بیان فرمایا ہے ”کہ چونکہ مسائل لامحدود ہیں اور جب تک کہ دنیا ہے یہ پیدا بھی ہوتے رہیں گے۔ اور کتب فقہ میں جو کچھ درج ہے وہ ناکافی ہے۔ اس بنا پر ہر زمانے میں مجتہدین کا ہونا ضروری اور اجتہاد فرض ہے۔ البتہ چونکہ اب کوئی مجتہد ائمہ مجتہدین کی کوششوں سے بے نیاز نہیں ہو سکتا اس بنا پر یہ اجتہاد اجتہاد مستقل نہیں ہوگا۔ جیسا کہ امام شافعی کا اجتہاد تھا۔“

کیا اجتہاد مطلق ماورائے تنقید ہے؟

شاہ صاحب نے یہ بجا فرمایا ہے کہ جس طرح ہر بیرسٹر اور ہر قانون دان سابقہ نظام و شواہد سے مستغنی نہیں ہو سکتا اسی طرح کوئی مجتہد ائمہ کے اجتہادات اور ان کے فیصلوں سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ اور اس بنا پر اجتہاد مطلق اب ناپید ہے لیکن اس سلسلہ میں دو باتیں یاد رکھنی ضروری ہیں۔

(۱) حضرت شاہ صاحب کی رائے ہرگز یہ نہیں ہے کہ ائمہ اربعہ سے کتب فقہ میں جو کچھ منقول ہے اس پر تنقید کرنا یا اس سے انحراف یا اختلاف کرنا جائز نہیں ہے۔ ائمہ کے خود بھی اختلافات اور ان کے تلامذہ کا ان سے اختلاف، خود اس بات کی دلیل ہے کہ اگر ہمارے پاس قرآن و سنت سے دلائل قویہ ہوں تو ہم بھی ائمہ کی رائے سے اختلاف کر سکتے ہیں چنانچہ شاہ صاحب تہنیمات الہیہ (ج ۱ ص ۲۱۱-۲۱۲) میں فرماتے ہیں ملا اعلیٰ کی طرف سے میرے دل میں ایک داعیہ پیدا ہوا۔ اور وہ یہ کہ امام ابو حنیفہ اور امام

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

شافعی کے پیرو امت مرحومہ میں اور ان کی تصنیفات بہت زیادہ ہیں۔ ملا اعلیٰ کے علوم کے منشا کے مطابق حق یہ ہے کہ ان دونوں کو ایک مذہب تصور کیا جائے پھر ان دونوں کو حدیث کی مدونہ کتب میں تلاش کیا جائے۔ پس اگر یہ دونوں مذہب اس کے مطابق بٹھریں تو انھیں قبول کر لیا جائے، اور اگر ان کی اصل کا پتہ نہ چلے تو انھیں چھوڑ دیا جائے۔“

(۲) اگرچہ شاہ صاحب چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد مطلق کے دروازے کو سدود مانتے ہیں لیکن خود شاہ صاحب نے ”الانصاف“ (ص ۶۶) میں لکھ لے کہ ”ایک سے زیادہ ائمہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ علامہ جلال الدین سیوطی امام الحرمین اور امام غزالی اجتہاد مطلق کے مرتبے کو پہنچے ہوئے تھے“ علاوہ ازیں علامہ بحر العلوم ”مسلم الثبوت“ کی شرح میں لکھتے ہیں۔

”اجتہاد مطلق کی نسبت لوگ کہتے ہیں کہ وہ ائمہ اربعہ پر ختم ہو گیا۔

چنانچہ ان حضرات کے نزدیک امت پر ان اماموں کی تقلید واجب ہے لیکن یہ سب من مانی باتیں ہیں۔ اور ان حضرات کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس بنا پر ان کی باتوں کی پروا نہ کی جائے۔

لظاہر شاہ صاحب اور مولانا بحر العلوم اور ان کے ہم خیال علما کے نظریات میں تعارض نظر آتا ہے۔ لیکن اگر غور کیا جائے تو یہ نزاع لفظی سے زیادہ اور کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ کیوں کہ شاہ صاحب جب اجتہاد مطلق کا لفظ بولتے ہیں تو ان کے ذہن میں امام شافعی کے اجتہاد کا تصور ہوتا ہے اور امام شافعی کے اجتہاد کی خصوصیات کیا ہیں۔ اس کے بارے میں شاہ صاحب ”المصنفی“ (ص ۱۱) میں فرماتے ہیں۔

”کہ تبع تابعین جن میں سے متعدد حضرات اصحاب مذاہب تھے ان سے امام شافعی نے براہ راست استفادہ حاصل کیا تھا۔ پھر راویوں کے جرح و تعدیل اور لغت عربی وغیرہ کی معرفت میں وہ کسی شخص کے واسطے اور مدد کے محتاج نہیں تھے، بلکہ وہ یہ کام خود اور براہ راست کر سکتے تھے۔ اس طرح روایت مجتہدانہ میں وہ کسی کے ارشاد کے محتاج نہیں

حضرت شاہ ولی اللہ کا نظریہ اجتہاد

بلکہ اس کے بانی تھے۔ اس بنا پر ظاہر ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد جو کوئی شخص بھی اجتہاد کرے گا اس کو یہ مواقع حاصل نہ ہوں گے یعنی اس کا علم ماخذ و مصادر اجتہاد بلا واسطہ نہیں ہوگا۔ بلکہ بالواسطہ ہوگا۔ اور راویوں کی جرح و تعدیل، روایت کے متن کی کمی بیشی اور اس میں ادل بدل کے علم کے لیے وہ متقدمین کی مدد اور ان کی فراہم کردہ معلومات کا محتاج ہوگا۔ شاہ صاحب نے امام شافعی کے اجتہاد کی جو خصوصیات بیان کی ہیں اور جو بے شبہ باقی ائمہ ثلاثہ کے اجتہادات پر بھی صادق آتی ہیں وہ ایسی صاف اور واضح ہیں کہ مولانا بحر العلوم اور ان کے ہم خیال دوسرے علما بھی ان کے منکر نہیں ہو سکتے۔ اس بنا پر جب شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اب اجتہاد مطلق نہیں ہو سکتا اور اجتہاد مطلق سے ان کی مراد امام شافعی اور دوسرے ائمہ کا اجتہاد ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس پر شاہ صاحب اور مولانا بحر العلوم دونوں کا اتفاق ہے۔ ساتھ ہی اس سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ مولانا بحر العلوم جس اجتہاد کو اجتہاد مطلق کہتے اور اس کے وقوع کے قابل ہیں یہ دراصل وہی اجتہاد ہے جس کو حضرت شاہ صاحب اجتہاد منتسب کے نام سے پکارتے ہیں۔

ہم نے نزاع لفظی کی جوابات کہی ہے وہ محض ہمارے ذہن کی ایجاد و اختراع نہیں ہے، بلکہ خود شاہ صاحب کی ایک عبارت سے اس کا قریبہ ملتا ہے۔ علامہ جلال الدین سیوطی ابن الصباح اور امام غزالی کی نسبت کسی نے کہا کہ وہ اجتہاد مطلق کے مرتبہ کو پہنچے ہوئے تھے۔ ابن العلام نے کہا کہ وہ مجتہد فی المذہب تھے۔ شاہ صاحب "الانصاف" میں ان اقوال میں تطبیق کرتے ہیں کہ ان علما کی مراد یہ ہے کہ ان حضرات کو اجتہاد منتسب کا مقام حاصل تھا جیسا کہ ابن الصلاح نے اپنی کتاب "آداب الفتاویٰ" اور نووی نے شرح المذہب میں ثابت کیا ہے۔

اجتہاد منتسب کا حکم

شاہ صاحب کے نزدیک اس اجتہاد کا حکم یہ ہے کہ یہ فرض کفایہ ہے ہمیشہ باقی

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

رہے گا۔ کسی زمانے میں بھی اسے ترک نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر کسی زمانے میں اسے ترک کیا گیا تو سب اہل زمانہ گنہگار ہوں گے۔ (الانصاف ص ۶۶) حضرت شاہ صاحب یہی بات ”مصنفی“ (ص ۱۱) میں زیادہ وضاحت سے بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں اور یہ جو ہم نے کہا ہے کہ اجتہاد ہر زمانے میں فرض ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مسائل کثرت سے پیش آئے والے ہیں اور وہ لامحدود ہیں اور ان کے بارے میں احکام الہی کا جاننا واجب ہے کیوں کہ کتب فقہ میں جو کچھ لکھا ہوا اور مدون ہے وہ ناکافی ہے۔ علاوہ ازیں ان میں اختلافات بہت زیادہ ہیں جن کا حل بجز اس کے کسی اور طرح نہیں ہو سکتا کہ جو احکام کتب فقہ میں مذکور ہیں ان کو ان کی دلیلوں کی روشنی ہی میں جانچا اور پرکھا جائے۔ اور چوں کہ ان دلیلوں کے جانچنے کے طریقے مجتہدین پر پہنچ کر منقطع ہو گئے ہیں اس بنا پر اس کے سوا چارہ نہیں کہ ان دلیلوں کو قواعد اجتہاد پر پرکھا جائے۔

اجتہاد کا طریقہ

اب سوال یہ ہے کہ اجتہاد کا طریقہ اور اس کا منہج کیا ہے۔ شاہ صاحب ”مصنفی“ (ص ۱۸) میں محدث اور مجتہد کے مناصب کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مجتہد کا منصب یہ ہے کہ اگر لفظ مشترک ہے تو اس کے معنی کی تعیین و تحدید کرے اور یہ دیکھے کہ رکن، شرط اور ادب یعنی حکم کی نوعیت کیا ہے وہ فرض ہے یا واجب یا مستحب، مشروط ہے یا غیر مشروط، مناط حکم کیا چیز ہے، مطلق یا مقید، عام ہے یا خاص، اس کی علت کیا ہے۔ نص میں جو قیدیں ہیں وہ اتفاقی ہیں یا احترازی۔ ان سب کی تحقیق اور تعیین کرنے کے بعد اسے یہ دیکھنا چاہیے کہ منصوص اور غیر منصوص میں کوئی علت جامعہ مشترکہ ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو حکم منصوص سے غیر منصوص کی طرف منتقل ہوگا ورنہ نہیں۔ پھر دلالت کی قسمیں کئی ہیں۔ دلالت مطابقی۔ دلالت تضمنینی اور دلالت التزامی۔ تو اسے یہ بھی متعین کرنا چاہیے کہ یہاں نص کی دلالت حکم پر کس قسم کی ہے اور اگر دلیلیں کئی ہوں اور وہ متعارض ہوں تو یہ دیکھنا چاہیے کہ ان میں تطبیق ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو

حضرت شاہ ولی اللہ کا نظریہ اجتہاد

پھر کسی ایک کو ترجیح دینا ہوگا۔ اور اس کے لیے وجوہ ترجیح کو تلاش کرنا ہوگا۔ ان اصولوں کو بیان کرنے کے بعد مثالوں کے ذریعے شاہ صاحب نے ہر ایک اصل کی تشریح و توضیح کی ہے۔ جس کو یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

مجتہد کے اوصاف

ایک مجتہد کو کن کن علوم و فنون سے آراستہ ہونا چاہیے اور اس کی بالغ نظری اور ورع و تقویٰ کا عالم کیا ہونا چاہیے، اس سلسلے میں شاہ صاحب نے وہی لکھا ہے جو دوسرے حضرات لکھتے ہیں۔ اور ان کا اندازہ اجتہاد کے اس مہنج سے بھی ہو سکتا ہے جو ابھی مذکور ہوا۔ لیکن اس سلسلے میں شاہ صاحب کی ممتاز اور نمایاں خصوصیت و انفرادیت یہ ہے کہ آپ نے ”حجة اللہ البالغہ“ میں تمام اسلامی عبادات، معاملات، سیاسیات اور سماجیات و اقتصادیات پر نہایت جامع اور بصیرت افروز بحث کر کے جگہ جگہ ان امور کی نشاندہی کر دی ہے جو موجودہ زمانے میں اجتہاد کی واضح بنیاد بن سکتی ہیں۔

یہ توضیحات و تنقیحات حجة اللہ البالغہ کے صفحہ صفحہ پر پھیلی ہوئی ہیں ہم ان میں سے صرف چند اہم چیزوں کا ذکر کرتے ہیں۔

(۱) شاہ صاحب نے ہر حکم کے اسرار و رموز اور اس کے اسباب و علل پر اس قدر زور دیا ہے کہ اسلام ایک مذہب عقل و منطق ہو گیا۔ اور اس بنا پر جدید مسائل میں اجتہاد کر کے ان کا حکم معلوم کر لینے کا راستہ بہت سہل ہو گیا ہے۔ مثلاً کتب فقہ میں یہ لکھا ہے کہ کوئی عورت سفر حج تنہا نہیں کر سکتی اس کے ساتھ محرم کا ہونا ضروری ہے۔ اب اگر شاہ صاحب یہ فرماتے ہیں جیسا کہ امام شافعی نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس لیے تھا کہ اس زمانے میں راستے خطرناک تھے تو اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلا کہ اب چونکہ راستے خطرناک نہیں ہیں اس بنا پر ایک عورت کا بغیر محرم کے سفر حج کرنا جائز ہے۔

(۲) شاہ صاحب نے تشریح کے وجوہ و عناصر پر جو کلام کیا ہے وہ تاریخ اسلام میں اپنی نوعیت کی منفرد شے ہے۔ ان کے نزدیک شریعت کی قانون سازی میں حسب ذیل

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

امور کی رعایت ضروری ہے۔

(الف) قومی عادات و خصائل۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ہر قوم کے الگ الگ عادات و خصائل ہوتے ہیں جن سے وہ مانوس ہوتے ہیں۔ اس بنا پر تشریح کے باب میں ان کی رعایت کرنا ضروری ہے، تاکہ یہ لوگ آئین نوے متوحش نہ ہوں۔ شاہ صاحب ”حجۃ اللہ البالغۃ“ (جلد ۱ ص ۹۴) میں فرماتے ہیں۔

پس اس سے بہتر اور آسان تر کوئی بات نہیں ہو سکتی کہ شعائرِ حدود اور مصالحِ عامہ کے باب میں اس قوم کی عادات کا اعتبار کیا جائے جس میں پیغمبر کی بعثت ہوئی ہے۔ نیز بعد میں آنے والی نسلوں پر ان امور کے بارے میں زیادہ سختی نہ کی جائے اور ان کو فی الجملہ ہی ان پر باقی رکھا جائے کیوں کہ پہلے لوگ تو اپنے دلوں کی شہادت اور اپنی عادات کے باعث ان احکام کو قبول کریں گے مگر بعد میں آنے والی نسلیں تو ان چیزوں کو ملت کے اماموں اور خلفاء کی سیرتوں کی روشنی میں قبول کریں گی۔ آج بھی اور ہر زمانے میں ہر قوم کا یہی خاصہ طبعی رہا ہے۔

غور کیجیے شاہ صاحب نے کس درجہ حقیقت افزہ بات کہی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ حد سرقہ اور حد زنا جو قرآن میں مذکور ہیں ان کا رواج اسلام کے بالکل ابتدائی دور میں نظر آتا ہے۔ لیکن خلافت عباسیہ اور اس کے معاصر یا اس کے بعد کے ادوار میں نظر نہیں آتا اور ان سزائوں کے بالمقابل قید و بند یا قتل و جلاد وطنی کی سزائیں دکھائی دیتی ہیں پھر کہیں یہ بھی نظر نہیں آتا کہ علما کے کسی طبقہ نے قرآنی حدود کے الفاظ پر احتجاج کیا ہو۔ اس صورت حال کی تاویل حضرت شاہ صاحب کے نقطہ نظر سے یہی ہو سکتی ہے کہ عرب حد سرقہ اور حد زنا سے مانوس تھے اور ان کے یہاں یہ سزائیں عہد جاہلیت میں رائج تھیں۔ جیسا کہ ڈاکٹر جواد علی نے تاریخ العرب قبل الاسلام (ج ۵ ص ۱۲۷) میں اپنا خیال حد زنا کے متعلق ظاہر کیا ہے۔ اس بنا پر اسلام نے ان سزائوں کو باقی رکھا، لیکن چون کہ عمی قویں ان سے مانوس نہیں تھیں اس لیے ان کا جب اثر و اقتدار بڑھا تو ان کے اجرا میں شاہ صاحب

حضرت شاہ ولی اللہ کا نظریۂ اجتہاد

کے بقول اس معاملہ میں سختی نہیں برتی گئی۔ اور ان کے بجائے دوسری قسم کی سزائیں اختیار کر لی گئیں۔ جیسا کہ سعودی حکومت کو مستثنیٰ کر کے اسلامی مملکتوں میں اب بھی ہو رہا ہے۔

(ب) دوسری اہم بحث تشریح کے سلسلے میں شاہ صاحب نے یہ کی ہے کہ جب سمجھی کوئی پیغمبر مبعوث ہوا اس نے اپنی کوئی الگ شریعت لوگوں پر نہیں بھوپی بلکہ اس نے دیدہ وری سے قوم کے رسم و رواج ان کے طور و طریق زندگی ان کے تہذیبی اور تمدنی حالات کا جائزہ لیا۔ پھر ان میں قانون الہی کے مطابق جو چیزیں خیر محض تھیں ان کو علی مالہا قائم رکھا۔ جو چیزیں شر محض تھیں ان کو بالکل رد کر دیا۔ اور جن چیزوں میں خیر اور شر دونوں کا اجتماع و امتزاج تھا ان میں حد و قدر کے انھیں ایسا بنادیا کہ خیر غالب ہو گیا۔ اور شر مغلوب۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جتنی شریعتیں تھیں ان کی تشکیل اسی نہج پر ہوئی تھی اور خود شریعت محمدی کی تعمیر اسی اصول پر ہوئی۔ شاہ صاحب کا یہ بیان ہم کو یہ سبق دیتا ہے کہ دنیا کی ہر نئی چیز کو دیکھ کر ہمیں متوحش نہیں ہونا چاہیے۔ بلکہ اس کا خوب اچھی طرح مطالعہ کر کے اور اس کا تحلیل و تجزیہ کر کے کسی فیصلے پر پہنچنے کی کوشش کرنا چاہیے۔

(ج) تیسری اہم بحث جو حضرت شاہ صاحب نے کی ہے وہ ارتفاعات اربعہ کی ہے۔ اس ذیل میں انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کا کوئی اخلاقی، دینی، سیاسی، تمدنی، اقتصادی اور معاشرتی جذبہ احساس اور عمل ایسا نہیں ہے جو زیر بحث نہ آیا ہو۔ ایک مجتہد کے لیے اس کا علم بہت ضروری ہے اس کے بغیر وہ شریعت اور احکام الہی کی رسم اور ان کے اسرار سے واقف نہیں ہو سکتا۔ غالباً شاہ صاحب علما مجتہدین میں پہلے مفکر ہیں جن کے ہاں اقتصادی عوامل اور معاشی محرکات عمل اس اہمیت سے کار فرما نظر آتے ہیں۔

غرضیکہ شاہ صاحب نے مذہب، فلسفہ، تصوف، علم کائنات، فلسفہ اخلاق، انسانی نفسیات اور روحانی لطائف و کیفیات کو منطقی طریقہ استدلال کے ذریعے

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

اس طرح باہم دگر خلط ملط کر دیا ہے کہ یہ سب ایک ہی کل کے اجزا اور عناصر نظر آتے ہیں۔ بے شبہ ان کا یہ کارنامہ اس قدر عظیم ہے کہ اس میدان میں ان کی شخصیت بے مثال اور منفرد ہے۔ یہ سب چیزیں ایک مجتہد کی پرواز کے لیے ایک وسیع فضا مہیا کرتی ہیں۔ مولانا عبید اللہ سندھی صحیح فرماتے تھے کہ شاہ ولی اللہ اور کارل مارکس دونوں اپنے اپنے عہد کے عظیم مفکر تھے۔ اور اپنے فکر کی اساس پر ایک انقلاب پیدا کرنا چاہتے تھے۔ ایک نے حجۃ اللہ البالغہ لکھی اور دوسرے نے (DAS CAPITAL) مرتب کی لیکن کارل مارکس کو ایک حکومت مل گئی تو اس کے (DAS CAPITAL) نے ایک عظیم انقلاب پیدا کر دیا۔ اور شاہ ولی اللہ کو بد قسمتی سے کوئی حکومت نہ مل سکی۔ اس بناء پر حجۃ اللہ البالغہ صرف ایک فلسفہ ہو کر رہ گئی۔ بقول اکبر الہ آبادی عہ

نہ ہو مذہب میں گر زویر حکومت

تو وہ مذہب نہیں اک فلسفہ ہے

محمد رضا انصاری فرنگی محلی

مولانا عبدالحی فرنگی محلی کا فقہی موقف

دور نئے ہندستان میں اس کی معنویت

مولانا ابوالحسنات محمد عبدالحی (م ۱۸۸۶ء - ۱۳۵۴ھ) کے فقہی موقف کے موضوع پر گفتگو کے لیے فقہ اور حدیث کے موضوع پر ان کی متعدد تصنیفات سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف ان کے مجموعۃ الفتاویٰ کو پیش نظر رکھا گیا ہے جس میں ”نوازل“ اور ”واقعات“ سے متعلق بہت سے مسائل ملتے ہیں۔ دراصل ”نوازل“ اور ”واقعات“ ہی کے جواب میں صاحبِ افتا کا فقہی موقف بخوبی ظاہر ہوتا ہے۔

مولانا عبدالحی کی فتویٰ نویسی کا آغاز سن ۱۸۶۸ء (۱۲۸۵ھ) میں ہوا جب کہ ان کی عمر ۲۱ سال کی تھی۔ اور جب ۳۸ سال ۴ ماہ کی عمر (دسمبر ۱۸۸۶ء) میں مولانا کی وفات ہوئی تو ان کی فتویٰ نویسی پر صرف ۱۸ سال گزرے تھے۔ ان کے جوابات استفتاء کا مجموعہ ان کی وفات کے سال ڈیڑھ سال کے بعد ”مجموعۃ الفتاویٰ“ کے نام سے تین جلدوں میں شائع ہوا۔ روایات فتاویٰ میں یہ صورت حال عامۃً اوروں کی حیثیت رکھتی ہے کہ کسی ”امر مباح“ کو اگر ”سد الباب الذریعہ“ کے کسی عہد میں یا کبھی کسی مفتی نے ممنوع ٹھہرایا تو وہ برابر ممنوع ہی رہے گا۔ اور یہ ممانعت سند اور نص کا درجہ اختیار کر لے گی جس پر نئے مسائل کے جوابات موقوف علیہ بھی ہو جائیں گے۔ مولانا عبدالحی نے اس کے برعکس موقف اختیار کیا۔ انھوں نے ایسی ممانعت کو ہنگامی یا وقتی ٹھہرا کر اس بنیادی

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

احول کو ہمیشہ اہمیت دی کہ ”اصل ہر شے میں حلت ہے“

مولانا عبدالحی کو اپنی عمر کے آخری سال کے چند مہینوں میں ایک ایسے استفتاء سے سابقہ پڑا جس میں ان کے فقہی موقف کے خط و خال بخوبی نمایاں ہو گئے، گو ان کے جواب نے رجحان عامہ کو خاصا مشتعل کر دیا اور مولانا کی وفات کے بعد تک ان کو صلوٰۃ میں سنائی جاتی رہیں۔ ان کے خلاف عرب اور عجم کو لاکر کھڑا کر دیا گیا۔ رسائل لکھے گئے اور ان کی خوب تشہیر کی گئی۔

مسئلہ یہ تھا کہ عورتوں کو لکھنا سکھانا جائز ہے یا نہیں۔ یہ سوال بمبئی سے پوچھا گیا تھا۔ مولانا نے جواز کا فتویٰ دیا۔ بعض دوسرے علما نے عدم جواز اور حرمت کا حکم سنایا۔ مولانا عبدالحی کے پاس دوبارہ ان دوسرے علما کے بات کی نقول کے ساتھ استفتاء بھیجا گیا۔ اس کے جواب میں مولانا نے عورتوں کو لکھنا سکھانا جائز قرار دینے پر اصرار کرتے ہوئے تحریر فرمایا۔

”عوام کے ذہنوں میں جو یہ الجھن ہے کہ چونکہ عورتوں کو لکھنا سکھانا خرابیوں کی فضا لے جاتا ہے، پس لازماً امر مکروہ ہو گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی مباح سے خرابی پیدا ہونے کا امکان اس مباح میں کراہت پیدا کرنے کا باعث نہیں ہو ا کرتا۔ ہاں اگر کوئی امر مباح عموماً خرابیوں کی طرف لے جاتا ہو تو اسے بھی خرابیوں تک پہنچانے کا راستہ بند کرنے کے پہلو سے ممنوع قرار دیا جاتا ہے۔“

اس طرح مولانا عبدالحی نے اصرار فرمایا کہ ”اصل ہر شے میں حلت ہے“ مسئلہ کتابت برائے نسواں کے سلسلے میں دوسرے علما نے ملا علی قاری کے ایسے مستند حنفی عالم اور مصنف کے ایک قول کو سند میں پیش کیا۔ ”تحتمل ان یکون جائز السلف دون الخلف لفساد النسوان فی هذا الزمان“ (یعنی ہو سکتا ہے کہ زمانہ متقدمین و سلف میں عورتوں کو لکھنا سکھانا جائز رہا ہو مگر اب جائز نہیں ہے اس لیے کہ اس زمانے میں عورتوں میں خرابی پیدا ہو گئی ہے)۔ دسویں صدی ہجری کے عالم ملا علی قاری کے اس قول کو ان کے بعد آنے والوں نے ایک اصل قرار دے دیا اور یہ قاعدہ کلیہ سا بن گیا کہ۔

”حال ازمنہ متاخرہ برازمنہ صحابہ و دیگر متقدمین قیاس نمودن بے جاست“
مطلب یہ کہ صحابہ اور متقدمین کے مقدس زمانے پر اپنے زمانے کا قیاس کرنا اور متقدمین کے

مولانا عبدالحی فرنگی علی کا فقہی موقف

اسوہ کو سند سمجھ لینا بے جا بات ہے۔

عورتوں کو لکھنا سکھانے کے مخالف علمائے اسی نقطہ نظر کو بنیاد بنا کر عدم جواز پر سارا زور صرف کر ڈالا۔ ان کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ حدیث سے بھی یہ ممانعت ثابت ہے۔ لا تغلبو حق الکتابۃ (بیہقی) یعنی عورتوں کو لکھنا نہ سکھاؤ۔ ان کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ عورتوں کو لکھنا سکھانے کی اجازت دینے کے سلسلے میں ایک بھی حدیث صحیح طور پر ثابت نہیں ہے۔

مولانا عبدالحی نے جواز کے ثبوت میں ایک مستند حدیث پیش کی تھی جس میں آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابیہ سے فرمایا تھا کہ اُم المؤمنین حضرت حفصہؓ کو اسی طرح لکھنا کیوں نہیں سکھا دیتی ہو، جس طرح تم نے انھیں منہ (چھنیوں) کی پھونک سکھائی ہے۔ مخالف علمائے اس حدیث کو منسوخ ٹھہرایا اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے اس خیال سے بھی مدد لی کہ ممکن ہے صرف امہات المؤمنین کے لیے لکھنا سیکھنا جائز رہا ہو۔ یہ ہوا دوسرا عامۃ الورد مغالطہ۔

مولانا عبدالحی نے شیخ عبدالحق محدث کے اس خیال کو رد کر دیا کہ اجازت امہات المؤمنین کے لیے مخصوص تھی اور فرمایا کہ کسی حکم کا کسی خاص فرد یا کسی خاص عہد کے لیے مخصوص قرار دینا محض احتمالات کی بنیاد پر طے نہیں پاتا، بلکہ اس کے لیے صریح نص ہونا چاہیے۔ اس طرح ملا علی قاری کے ”فساد زمانہ“ والے قول کو بھی رد کر دیا اور تاریخ اسلام سے بطور ثبوت مقدس خواتین کے نام پیش کیے۔ جو تیسری صدی ہجری، چھٹی صدی ہجری اور خود دسویں صدی ہجری میں جو ملا علی قاری کی صدی ہے، لکھنے لکھانے کا کام کرتی تھیں۔ بلکہ استنفات کے جوابات تک تحریر کرتی تھیں۔ فتاویٰ میں تاریخ اسلام سے استناد نادر اور شاذ ہے۔ مولانا عبدالحی کے فقہی موقف کا یہ نمایاں پہلو ہے کہ وہ بے تکلف تاریخ اسلام سے ثبوت و سند پیش کرتے ہیں۔ اس طرح اپنے بعد آنے والی نسلوں کو روشنی دکھاتے ہیں کہ متاخر زمانے میں متقدم زمانے کی تاریخ کو بھی بطور ماخذ فقہ کام میں لانے کا پہلو پایا جاتا ہے۔ اس طرح وہ اس نامراد روایت کو ختم کرتے نظر آتے ہیں کہ ہر آنے والا زمانہ ہر لحاظ سے گزرے ہوئے زمانے سے ابتر اور چوپٹ ہی ہوا کرتا ہے۔

مولانا عبدالحی کا عام رجحان یہ تھا کہ جیسا کہ وہ ایک استنفا کے جواب میں تحریر

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

فرما گئے ہیں کہ :

” جو مفتی عبارت کتب اور اقوال مجتہدین کو نقل کرنے کے سوا استنباط مسائل کی مطلقاً صلاحیت نہیں رکھتا، اس کو بجز نقل کے اور کوئی چارہ نہیں۔ ورنہ حقیقی صاحبان افتا کا فرض ہے کہ جو واقعہ سامنے آئے، اس کے بارے میں اگر کتاب و سنت، اجماع اور قیاس میں کسی سے بھی صریح حکم نکلتا ہو، تو اس کے مطابق فتویٰ دے ورنہ اس واقعے کو قواعد شرعیہ کلیہ کے سامنے پیش کرے اور جس کلیہ کے تحت اس جزئیہ کو پائے، اس کے مطابق فتویٰ دے۔“

ہندوستان میں فقہ حنفی کا چلن ہے۔ مولانا عبدالحی بھی حنفی عالم اور فقیہ تھے اور فقہ حنفی کے مطابق جوابات استفتا تحریر فرماتے تھے۔ مگر کتب فقہ حنفیہ اور روایات فتاویٰ حنفیہ پر شریعت کا دار و مدار نہیں مانتے تھے۔ بلکہ کتاب و سنت اور اجماع و قیاس سے براہ راست اخذ شریعت کا کام انجام دیتے تھے۔

احناف کا بڑا معرکہ آرا مسئلہ قراۃ خلف الامام کا ہے۔ بعض احناف تو اسے مفسد مسئلہ تک مانتے ہیں۔ مولانا عبدالحی کی تحقیق میں قراۃ خلف الامام جائز بلکہ مستحب ہے۔ ان کا ایک تحقیقی رسالہ امام الکلام فیما يتعلق بالقراۃ خلف الامام چھپ چکا ہے۔ اس رسالے سے ناراض ہو کر علامہ شبلی نعمانی نے مولانا کی حیات میں ایک تردید لکھی تھی جو اسکاٹا المعتدی کے نام سے شائع ہوئی۔ مولانا عبدالحی نے اپنا تحقیقی رسالہ جب دوبارہ شائع فرمایا تو اس پر حواشی بھی تحریر فرمائے۔ ان ہی حواشی میں مولانا شبلی کا نام لیے بغیر، ان کے اعتراضات سے تعرض فرمایا۔ اس طرح مولانا کارجمچا معلوم ہوتا ہے کہ وہ نماز جمعہ کے لیے شہر ہونے کی شرط کے قائل نہیں ہیں جب کہ احناف اس کو شرط قرار دیتے ہیں۔ مجموعۃ الفتاویٰ میں ایک سوال کے جواب میں انھوں نے احناف کا مسلک تحریر کر دیا لیکن اس سوال سے متعلق ایک دوسرا استفتاء آیا جس پر بعض اہل حدیث حضرات کے مدلل جوابات تحریر تھے کہ جمعہ کے لیے شہر ہونے کی شرط غلط ہے۔ مولانا عبدالحی نے ان جوابات کو صحیح قرار دیا اور ”صحیح الجواب“ لکھ کر اپنے دستخط اور مہر ثبت کر دی یہ جواب بھی مجموعۃ الفتاویٰ میں شامل ہے۔

ایک جواب استفتاء جو مولانا کے مجموعۃ الفتاویٰ میں درج نہیں ہے، سرسید احمد خاں کے

مولانا عبدالحی فرنگی علی کا فقہی موقف

عقائد کے بارے میں ہے۔ اسے سرسید کے حریف ڈپٹی امداد اعلیٰ نے اپنی تصنیف ”امداد لائق جرم اہل انفاق“ میں دوسرے علما کے جوابات کے ساتھ اس طرح شائع کیا کہ مولانا عبدالحی کے جواب کو اولین جگہ دی۔ مولانا حالی نے حیات جاوید میں بھی مولانا عبدالحی کے جواب کے بعض ٹکڑے نقل کیے ہیں۔ اب اس جواب کے بارے میں ایک روایت سن لیں۔ مولانا عبدالحی کے عزیز اور شاگرد مولانا عبدالباقی فرنگی علی مہاجر مدنی (وفات ۱۹۴۵ء) نے مولانا مفتی عبد القادر فرنگی علی (وفات ۱۹۵۹ء) سے مدینہ منورہ میں ۱۹۴۵ء میں بیان کیا اور مفتی صاحب نے اپنے بھانجے مولانا محمد شفیع حجت اللہ انصاری فرنگی علی سے نقل فرمایا، جنہوں نے مجھ سے فرمایا کہ مولانا عبدالحی کا صرف اتنا ہی جواب مخالفین سرسید نے شائع کیا، جو ان کے مفید مطلب تھا۔ جواب کا ایک خاص ٹکڑا حذف کر دیا، وہ یہ تھا: ”الا ان يتاؤل“ یعنی اگر بذریعہ تاویل کوئی مسلمان جمہور مسلمین کے کسی عقیدے سے انکار کرتا ہے تو وہ اور بات ہے، یعنی اس کا حکم دوسرا ہے۔

ہمارے صاحبانِ افتاء کی حد سے بڑھی ہوئی ذکاوت، جس نے بہت کم اس مسئلہ اصل کو قابلِ اعتنا سمجھا ہے کہ ”مؤول“ کی تکفیر نہیں کرنا چاہیے، سرسید کے بارے میں بھی اس اصل کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اکیلے مولانا عبدالحی ہی نے برتا، اگرچہ تحریف کرنے والوں نے ان کی اس اہم اور ضروری ہدایت کو کالعدم ہی کر کے چھوڑا۔

ایک روایت اور قابلِ ذکر ہے۔ اسے روایت کہیے یا لطیف، بہر حال وہ مولانا عبدالحی کی فقہی بصیرت کی ایک مثال ہے۔ مولانا ایک سلسلے میں پٹنہ تشریف لے گئے۔ وہاں مولوی خدابخش صاحب بانکا پور پٹنہ لائبریری کے بانی نے مولانا کی دعوت کی جس میں علما و مشائخ اور معززین کو بڑی تعداد میں مدعو کیا۔ کھانے کے دوران مولانا اپنے قریب بیٹھے ہوئے بعض علماء دین سے گفتگو کر رہے تھے۔ اچانک انھیں دسترخوان کے ایک طرف قہقہوں کی کیفیت محسوس ہوئی۔ دیکھا تو ایک بزرگ جن کی داڑھی سفید تھی، دسترخوان پر اس حالت میں مصروفِ طعام تھے کہ ان کی داڑھی شور بے سے رنگین تھی مولانا کو بھی یہ نقشہ دیکھ کر مسکراہٹ آگئی۔ وہ بزرگ برہم ہو کر بولے ”ان جاہلوں کے مذاق اڑانے کی مجھے کوئی پروا نہیں، مگر آپ کے ایسے عالم بھی نہیں، یہ قابلِ افسوس ہے“ مولانا نے وجہ افسوس دریافت فرمائی۔ انھوں نے کہا: ”آپ کی نظر میں وہ

فکر اسلامی کی تسلیل جدید

حدیثیں ضرور ہوں گی جن میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکثر کھانا نوش فرمانے کے بعد کھانے کے بھرے ہوئے ہاتھ دائرہ پر پھیر لیا کرتے تھے۔ مولانا عبدالحی نے دریافت کیا کہ ”کیا کسی حدیث میں آپ کی نظر سے یہ بھی گزرا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسا ہی مرتع کھانا نوش فرماتے تھے؟“ مراد یہ ہے کہ کھجور، سنو، جو کی روٹی اور دودھ وغیرہ جس کی عام غذائیں ہوں جیسا کہ آنحضرت کی غذا تھی، وہ دائرہ پر ہاتھ پھیر لینے کی سنت بھی ادا کرنے کا حق رکھتا ہے۔

فقہ حدیث سے بے توجہی اور الفاظ حدیث پر اصرار نے امت میں سینکڑوں مسلک پیدا کر دیے ہیں اور شاعر کو یہ کہنے کا موقع فراہم کر دیا کہ۔

زبانیں بحث میں اُلجھی ہیں، حیرت دل پہ چھائی ہے

حدیثوں میں مذاہب ہیں، حوادث میں خدائی ہے

جہاں تک اتباع سنت کا تعلق ہے، کسی امتی کے لیے اس سے بڑی اور کوئی سعادت

کیا ہو سکتی ہے، مگر ہر امتی کے لیے اس سعادت کا کما حقہ حصول ہر زمانے میں آسان نہیں ہو سکتا۔

حالات کا جبر تو یہاں تک مجبور کر دیتا ہے کہ فرائض تک خطرے میں پڑ جاتے ہیں۔ ایسے خطرناک حالات میں ”مبتلیٰ“ جب علما اور مفتیان کرام سے رجوع کرتا ہے، تو عموماً اسے راہ نجات دکھائی نہیں دیتی۔ وہ بدستور خطرات میں اپنے کو گھرا پاتا ہے۔

”مشغولین معاملات دنیا“ کے واسطے مثلاً خانہ ماں کے واسطے جو انگریزوں کو شراب

دیتے ہیں اور ان کے لیے خنزیر اٹھاتے ہیں؛ اس طرح ان کے نجس ہو جانے کی وجہ سے نماز کا ترک

ہوتا رہتا ہے۔ یا مثلاً کچہری کے ملازمین کے واسطے جو اس عذر سے ظہر اور عصر کی نماز ترک کرتے ہیں

کہ اس وقت حضوری حکام اور کثرت کام ہوتی ہے، کس قدر آسانی اور رعایت بلحاظ وقت

ہو سکتی ہے۔ یہ ایک ایسا سوال تھا جو مولانا عبدالحی سے پوچھا گیا۔ مولانا نے جو وقت کی نبض پر

ہاتھ رکھے معلوم ہوتے ہیں، صاف لفظوں میں جن میں کوئی ابہام نہیں، جواب دیا۔

”اصحاب شغل و معاملات کو اس قدر آسانی ہو سکتی ہے کہ فرائض و واجبات پر عند عدم الفرض

الکفای کریں اور سنن ترک کر دیں، سوائے سنت فجر کے....“

مولانا عبدالحی فرنگی علی کا فقہی موقف

ایک یہ مسئلہ بھی اکثر سامنے آتا ہے کہ بہت ہی دور دراز کی مشابہت تلاش کر کے "من تشبہ بقوم فهو منهم" کی نص کا اطلاق ان امور پر کر دیا جاتا ہے جو فی نفسہ مباح اور جائز ہیں جیسے کچھ دنوں پہلے تک انگریزی زبان و علوم کا حاصل کرنا من تشبہ الخ میں داخل رہا ہے۔ انگریزی تعلیم کے بارے میں جب مولانا عبدالحی سے سوال کیا گیا تو انھوں نے جواب میں لکھا:

"نفس تعلم زبان انگریزی کا شرعاً جائز ہے کیوں کہ موافق علم اصول کے اصل حلت ہے، تا وقتیکہ منع شرعی ثابت نہ ہو، ہر شے شرعاً جائز ہے۔ "من تشبہ بقوم فهو منهم" سے انگریزی سیکھنا ممنوع نہیں ثابت ہوتا کیوں کہ اس میں تشبہ بالنصاری نہیں ہے۔"

اس طرح کے ایک دوسرے سوال کے جواب میں مولانا نے ملا علی قاری کے حوالے سے جواب دیا کہ۔

"اگر کسی زبان کو سیکھنے میں، اگرچہ وہ کفار کی زبان ہو، کوئی نفع ہو تو اس کا سیکھنا مستحب ہو جاتا ہے۔"

انگریزی پڑھنے کے بارے میں یہ جوابات اس زمانے میں دیے جاتے رہے ہیں جب بیشتر مکرز افتا انگریزی پڑھنے پڑھانے کی حرمت کا اعلان کر رہے تھے۔ اس طرح نقطہ بدعت کے بے جا استعمال نے بھی بہت سی آفتیں ڈھائی ہیں۔ مثلاً مسجدوں میں بجلی کے پکھے لگانا۔ مولانا سے پوچھا گیا کہ "کیا یہ بدعت ہے؟" مولانا نے جواب دیا کہ "بایں معنی یہ نئی بات ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں نہیں تھی، لیکن ہر نئی چیز بایں معنی مذموم نہیں ہے۔ مذموم وہ بدعت ہے جو دین میں نئی بات پیدا کی جائے اور اس سے ثواب یا عذاب کا تصور والبتہ کیا جائے۔ اگر بجلی کا پکھا لگانا مسجد میں اس لیے ناجائز بتایا جاتا ہے کہ اس میں تشبہ بالنصاری ہے، تو اس کا جواب یہ کہ تشبہ وہ ممنوع ہے جو قصداً اور امر مذموم میں ہو، نہ کہ مطلقاً تشبہ۔ مولانا عبدالحی ان امور میں، جن میں متقدمین کا اختلاف رہا ہے، اس رائے کی طرف مائل نظر آتے ہیں جو عقل اور نقل دونوں سے مطابقت رکھتی ہو۔ جیسے اختلاف مطالع کے معتبر ہونے کا مسئلہ۔ آج تک متقدمین کی تقلید میں عدم اعتبار اختلاف مطالع کو احناف میں قبولیت حاصل ہے۔ مولانا اس سلسلے میں لکھتے ہیں۔ "اصح المذاهب عقلاً و نقلاً"

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ہمیں است کہ ہر دو بلکہ کہ فیما بین آہما مسافتے باشد کہ در آن اختلاف مطالع می شود، تقدیرش مسافت یک ماہ است، درین صورت حکم رویت یک بلکہ بہ بلکہ دیگر نخواہد شد۔
مولانا کے زمانے میں ریڈیو اور ٹیلی فون نہیں تھے۔ ٹیلی گرام رائج ہو چکا تھا، مگر تاریک اطلاع کو معتبر نہیں مانا جاتا تھا۔ مولانا نے اسے اس صورت میں قابل اعتبار ٹھہرایا کہ خطوط یا تار برقی بلاد مختلفہ سے مصرح رویت ہلال اس قدر آئیں کہ خبر رویت ہلال جدا استفادہ کو بمنزلہ متواتر کے پہنچ جائے۔

اس تمام تفصیل سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وہ امور جو ہمارے سماج میں اس طرح اہمیت حاصل کر گئے ہوں کہ ان سے صرف نظر ممکن نہ ہو اور ان امور کے بارے میں کتاب و سنت میں کوئی نص صریح بھی نہ ہو، تو قدیم قیاسات سے مستنبط جزئیات کو نص اور سند کا درجہ دے کر علت و حرمت کا فیصلہ کرنا مناسب نہیں ہے۔ اور نہ یہ سمجھ لینا مناسب ہے کہ نئے نئے مسائل کے پے در پے اور قطار اندر قطار آنے کا دروازہ تو کھلا رہے، لیکن اجتہاد کا دروازہ بند کا بند رہے۔ اجتہاد کو اگر محض ایک مقدس کام کا درجہ حاصل ہے، تو بے شک غیر مقدس لوگوں کو اسے ہاتھ لگانے کا حق نہ ہونا چاہیے۔ لیکن اگر وہ ملتی اور سماجی ضرورت کو پورا کرنے کا ایک ناگزیر تقاضا ہے، تو اس سے بڑی نادانی اور کیا ہوگی کہ ہم نئے مسائل پر غور و خوض نہ کریں یا محض اس حد تک غور کرنے کو روار کھیں کہ ہماری تائید میں کسی نے دوسو چار سو برس پہلے یا اس سے قبل کوئی اشارہ کر دیا ہے تو قبول و رد مسترد میرا خیال ہے اور شاید میں مولانا عبدالحی کے فقہی موقف سے اس خیال میں دور نہیں ہو رہا ہوں کہ بہت سے عائلی مسائل میں تو خود ہمیں ضرورت وقت اور اصلاح امت کے تحت آزادی اور پابندیاں قبول کرنا ہوں گی، یہی نہیں بلکہ بعض قیاسی اور اجتہادی قدیم اصول کو از سر نو چھنا بھی ہوگا۔

مثال کے طور پر ہمیں سوچنا ہوگا کہ کسی غیر مسلم ماہر فن کے کسی فیصلے کو کیا محض اس بنا پر نامنظور کر دینا فقہ اسلامی کی روح کے مطابق ہے کہ وہ غیر مسلم ہے۔ عائلی مسائل کے سلسلے میں

مولانا عبدالحیٰ زرنگی علی کا فقہی موقف

غیر مسلم عدالتوں کے فیصلے اس ضمن میں آتے ہیں۔ اس سے بھی زیادہ عامۃ الوجود معاملہ ہے غیر مسلم حاذق معالج کی ہدایت پر بعض احکام شرعیہ کے وقتی ترک کا ”ما جعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سیلاً“ کی غیر صریح الدلالت نص سے اتنا اہم اصول اخذ کر لینا کہ مسلمانوں کے شرعی معاملات میں غیر مسلم ماہرین فن کا دخل دینا داخل معصیت ہو، ایسے زمانے میں جب کہ صرف دو ہی طرح کے لوگ پائے جاتے ہوں، اہل اسلام اور ان کے محارب۔ ممکن ہے کہ اس وقت بہ نظر احتیاط غیر مسلموں سے احتیاط اور پرہیز موزوں بلکہ ضروری رہا ہو، لیکن ہر زمانہ ایسا زمانہ نہیں ہوا، کیا ہے جب ایسا نہیں ہوا تو ایسا رویہ کیوں؟

فکر اسلامی کی تشکیل جوید

محمد نجات اللہ صدیقی

نئے ہندستان میں اجتہاد کا دائرہ عمل

اسلام خدا کی مرضی کے مطابق زندگی گزارنے کا نام ہے۔ خدا کی جو مرضی بھی سلنے آئے انسان اس کے مطابق خود ڈھل جائے اور دنیا کو ڈھال دینے کی کوشش میں لگ جائے یہی اسلامی طرز زندگی ہے۔ خدا نے اپنی مرضی کا اظہار رسولوں کے ذریعے کیا۔ چنانچہ اب اس کی مرضی کو جاننے کا واحد مستند ذریعہ قرآن حکیم اور اس کی وہ ترجمانی ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے کی ہے۔ آپ نے اپنی ذات میں خدا کی مرضی کے مطابق زندگی گزارنے کا انفرادی نمونہ پیش کیا اور ایک وسیع خطہ زمین پر انسانی زندگی کو خدا کی مرضی کے مطابق منظم کر کے ایک اجتماعی نمونہ بھی پیش کیا۔ کتاب و سنت اور اسلامی زندگی کے مثالی اجتماعی نمونے کا مطالعہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ زندگی کے مختلف امور کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی مرضیات کا اظہار مختلف نوعیتوں سے ہوا ہے۔ ایسا نہ تو ممکن تھا نہ ہوا ہے کہ آج ہمارے سامنے زندگی کے جتنے بھی مسائل ہیں یا کل جتنے بھی مسائل پیش آسکتے ہیں۔ خواہ وہ سیاسی ہوں یا معاشی، ٹیکنالوجی سے تعلق رکھتے ہوں یا انتظامی امور سے، لین دین سے تعلق رکھتے ہوں یا پاکیزگی اور صفائی ستھرائی سے، سب کے بارے میں تفصیلی ضابطے بنا کر دے دیے گئے ہوں۔ زندگی کے بعض امور ایسے ہیں جو زمان و مکان کی تبدیلی کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ ان امور کی بابت اللہ نے صرف اصولی ہدایات دی ہیں۔ وہ مقاصد بتا دیے ہیں جنہیں حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ وہ اسپرٹ واضح کر دی ہے جو ہمارے رویے میں جاری و ساری ہونی چاہیے کوئی تفصیلی ضابطہ بندی نہیں کی ہے۔ اس کی ایک نمایاں مثال سماج کا اجتماعی اور سیاسی نظم ہے جس کے بارے میں اللہ کی مرضی یہ ہے کہ اجتماعی

نئے ہندستان میں اجتہاد کا دائرہ عمل

امور باہمی مشورے سے طے پائیں۔ اس منشا کی تکمیل زمان و مکان کی تبدیلی کے ساتھ مختلف طریقوں سے ممکن ہے۔ یہی حال اجتماعی زندگی کے دوسرے پہلوؤں اور بین الاقوامی تعلقات کا ہے۔ جہاں اللہ کی جو مرضی ہے وہ قدر کی حامل ہے مگر ان اقدار حیات کی تحصیل کے لیے کتاب و سنت میں متعین ضابطے کم ہیں۔ اس کے برعکس انفرادی زندگی بالخصوص اس کے روحانی پہلو سے متعلق اللہ کی مرضیات کا اظہار بھی تفصیلی ہے اور متعلقہ ضوابط بھی جامع ہیں۔ اس سے کچھ کم مگر خاص تفصیل خاندان کی تنظیم سے متعلق ملتی ہے۔ اس کے بعد انسانوں کے باہمی تعلقات کی اخلاقی کیفیت کا نمبر آتا ہے۔ پھر دین اور کاروباری معاملات کا۔ طہارت، عبادت، نکاح، طلاق اور میراث ایسے امور ہیں جن کا تعلق انسانی شخصیت کے نسبتاً پائدار پہلوؤں سے ہے۔ زمان و مکان طریقہ پیداوار اور پیداواری رشتوں میں تبدیلی کا اثر ان کے حاشیے تک محدود رہتا ہے۔ اس کے برعکس معاشی اور سیاسی نظام اور بین الاقوامی تعلقات پر نقل و حمل اور ریل و رسائل میں تبدیلیوں اور رفتار مقدار میں اضافوں کا گہرا اثر مرتب ہوتا ہے۔ ان امور کی بابت شارع نے بنیادی رجحانات متعین کر دیے ہیں۔ اور بعض ایسے ضابطے بنا دیے ہیں جن کا منشا حدود کی تعمین اور بنیادی اقدار کی اس حد تک تحصیل کی ضمانت دیتا ہے کہ زندگی کا رخ نہ بدل سکے۔ شریعت کی بالاتری، شوریٰ حکمرانوں کی عوامی جواب دہی، حرمت سود اور فرضیت زکوٰۃ اس کی بعض نمایاں مثالیں ہیں۔ زندگی کا ایک وسیع دائرہ ایسا بھی ہے جسے تمام تر انسانی عقل و تجربے کے حوالے کر دیا گیا ہے اس اُمید کے ساتھ کہ تمام تدابیر حیات زندگی کے ان اعلیٰ اخلاقی اور روحانی مقاصد کی خدمت کرنے والی ہوں گی جن کا شریعت کے منصوص دائرے میں اعتبار کیا گیا ہے۔ طریقہ پیدائش دولت کی فنی تفصیلات اور انتظامی قوانین و ضوابط اس کی بعض مثالیں ہیں۔

اجتہاد کا کام ایسے امور میں شارع کے منشا کی تلاش اور تعمین ہے جن میں وہ معلوم اور متعین نہ ہو اس کا دائرہ عمل یہ ہے کہ جن امور و مسائل میں منصوص ہدایات نہ ملیں ان میں رقیاس کے ذریعے اور ان مقاصد اور مصالح کی روشنی میں جن کا شریعت میں اعتبار ہے۔ تعمین کرے۔ جب کسی متعین مسئلے میں سابق اجتہاد کے ذریعے متعین کردہ حکم معتبر مقاصد اور مصالح کے حصول سے قاصر نظر آنے لگے، جیسا کہ بعض اوقات زمان و مکان کی تبدیلیوں

کے ساتھ ہوتا ہے، تو اس مسئلے میں نئے اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس کے علاوہ زندگی کی تبدیلیاں نت نئے امور و مسائل بھی سامنے لاتی رہتی ہیں، بالخصوص ان دائروں میں جن میں شارع کی حکمت نے صرف بنیادی ہدایات دی ہیں۔ اجتہادی کوششوں کا مقصد ایجابی ہے نہ کہ منفی۔ اس کا منشا انسانی زندگی کے اعلیٰ مقاصد اور ضروری مصالح کا تحفظ کر سکنے والے ضوابط کی تدوین ہے تاکہ فلاح و کامرانی کی راہوں پر زندگی کے قدم آگے بڑھتے رہیں۔

صحیح اجتہاد کے لیے ایک اہم شرط یہ بھی ہے کہ کسی فروعی مسئلے میں اجتہاد کرتے وقت کل دین سے اس کے ربط پر بھی نگاہ رکھی جائے۔ امتحان گاہ حیات میں انسان کو ہدایت دینے سے خدا کا منشا یہ ہے کہ انسانی زندگی خدا کی مرضی کے مطابق گزاری جائے۔ اور جو لوگ یہ طریقہ اختیار کر چکے ہوں وہ باقی انسانوں تک خدا کی ہدایت پہنچانے والے اور ان کے سامنے اس کی توفیق اور عملی گواہی دینے والے بن کر رہیں۔ اجتہاد صرف ایک فقہی عمل نہیں ہے۔ نہ فقہ کل دین کے مترادف ہے۔ دین دعوت کو مستلزم ہے۔ اور فقہ اسلامی طرز زندگی کے انسانی مشن سے گہرا ربط رکھتی ہے۔ شریعت کسی ٹھہرے ہوئے سماج کو انا مرد و نواہی کی ایک متعین اور محدود فہرست کا پابند بنانے والا ضابطہ نامہ نہیں ہے بلکہ ایک مقصد کی طرف بڑھتے ہوئے انسانی گروہ کی اخلاقی بنیادوں پر ایسی تنظیم کرنے والا مجموعہ احکام ہے جو اس مقصد کی آئینہ دار اور اس کے حصول میں مددگار ہو۔ قدرتی طور پر یہ مجموعہ حالات کی تبدیلی، متعلقہ انسانی گروہ کی ضروریات اور زمان و مکان کے سیاق میں مقصد کے تقاضوں کی مناسبت سے نمو اور ترقی کی پوری صلاحیت رکھتا ہے۔ اجتہاد اسی صلاحیت کا ضامن ہے۔

نئے ہندوستان میں اجتہاد کا دائرہ عمل متعین کرتے وقت ہمیں سب سے پہلے یہ دیکھنا ہوگا کہ نئے ہندوستان میں اسلام کا مشن کیا ہے۔ اس مشن کے حامل انسانی گروہ کی کیا حالت ہے اور ملک کے موجودہ حالات میں دعوت اسلامی کے کیا تعلقے ہیں۔ ہندوستان میں فقہ اسلامی کی تدوین تو بھی اسی کلی پس منظر میں ہو سکتی ہے جو تاریخ انسانی کے اس اہم موڑ پر پوری دنیا میں اسلام کے انسانی مشن کو درپیش مسائل سے مربوط ہے۔ نئے ہندوستان میں اجتہاد کا دائرہ عمل یہ نہیں ہے کہ قائم حدود و قیود اور رائج قوانین و ضوابط کو امور متعینہ تسلیم کر کے فقہ

نئے ہندستان میں اجتہاد کا دائرہ عمل

اسلامی کے متواتر ذخیرے سے ایسی جزئیات تلاش کرے جو مسلمان ہندستانیوں کے لیے سہولت کے ساتھ زندگی گزار لینا ممکن بنادے۔ ایسا کرنے کا مطلب تو یہ ہوگا کہ اسلامی ذہن خود ان حدود و قیود اور قوانین و ضوابط کی تعیین و تشکیل میں براہ راست حصہ لینے سے دست کش ہو گیا۔ جب کہ اس عمل میں فعال حصہ لینا اس کا حق بھی ہے اور فرض بھی۔ اسلامی اجتہاد کے لیے نئے ہندستان کا حقیقی چیلنج یہ ہے کہ ہندستانی انسانیت کو دعوتِ توحید کا مخاطب بنانے اور اس کے سامنے خدا پرستانہ زندگی کا مظاہرہ کرنے کے عمل میں ہندستانی مسلمان زندگی کے مختلف امور بالخصوص نئے مسائل میں کون سے طریقے اختیار کریں جو اس عمل کو تقویت بخشیں اور ہندستان میں بسنے والے انسانوں کو خدا کی مرضی کے مطابق زندگی کی تنظیم نو پر آمادہ کرنے میں مددگار ہوں۔ نئے ہندستان میں اسلامی اجتہاد کا ایک اہم کام خود اس تنظیم نو کے خدو خال واضح کرنا ہے۔ آج کا ہندستان خود بدل رہا ہے اور قائم و موجود کی جگہ بہتر اور زیادہ موزوں کی تلاش میں مصروف ہے۔ اعلیٰ درجہ کی طرف اس اقدام میں پورے ملک کے ساتھ ہونا، اس عمل میں ہدایت الہی سے رہنمائی حاصل کرنا، اس رہنمائی کو اہل ملک تک پہنچانا اور اس طرح بالآخر ہندستانی سماج کو خدا کی مرضی سے قریب تر لانا۔ یہ ہے نئے ہندستان میں اسلام کے علم برداروں کا وظیفہ حیات۔ اجتہاد کو اس وظیفہ حیات کی ادائیگی کا ایک آلہ ہونا چاہیے۔

نئے ہندستان میں اجتہاد کا مسئلہ جدید دنیا میں اجتہاد کے مسئلے کی ایک شاخ ہے۔ جدید دنیا میں اسلام اور مسلمان کو کیا کردار ادا کرنا ہے۔ یہ ایک انفعالی کردار ہے جس کا خلاصہ رائج تہذیب و تمدن سے ایک ایسی مفاہمت ہے جو مسلمانوں کے لیے ترقی کی پٹی ہوئی راہوں پر تیز رفتار پیش قدمی ممکن بنادے، یا یہ کردار ایک فعال کردار ہے جس کا ہدف انسانیت کو موجودہ تہذیبی بحران سے نکال کر ایک متوازن صالح تمدن کی تشکیل ہے جو روحانی سکون، اخلاقی بلندی، آزادی، منہج سماجی عدل اور امن و خوش حالی سے آراستہ ہو۔ پہلا کردار زیادہ سے زیادہ ایسے اجتہاد کا متحمل ہو سکتا ہے جو قانونی موثر گائیڈوں کے ذریعے ضرورت و مصلحت کا سہارا لے کر مسلمانوں کو وہی طور طریقے اختیار کرنے پر آمادہ کر دے جو دوسروں نے عرصے سے اختیار کر رکھے ہیں۔ مگر جن کے مجموعی نتائج سے بے اطمینانی انہیں اب ایک ہمہ گیر نظر ثانی پر مجبور کر رہی

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ہے۔ دوسرا کردار اجتہاد کے ایک حرکی تخلیقی اور تعمیری تصور کو مستلزم ہے، جو مسلمانوں اور سارے انسانوں کے لیے ایسی راہیں نکال سکے جو اخلاقی مقاصد کے تحت اقدام اور ترقی کی ضمانت ہو۔

نیا ہندوستان ہو یا جدید دنیا اگر اجتہاد کا منتہائے نظر سیاسی، معاشی اور سماجی زندگی میں عام طور پر رائج طریقوں کو مسلمانوں کے درمیان مقبول بنانا قرار پایا تو اس سے چند فوری مسائل تو حل ہوتے نظر آئیں گے مگر ملک اور دنیا اس عظیم حرکی قوت سے محروم رہ جائیں گے جو مسلمانوں کے اندر حقیقی اجتہاد کے نتیجے میں پیدا ہو سکتی ہے۔ یہ بات ہمارے اپنے ملک کے سیاق و سباق میں غیر معمولی اہمیت رکھتی ہے۔ اگر اسلام اس ملک کے ملے جلے کلچر کا ایک منفرد اور قیمتی عنصر ہے تو کوشش اس بات کی ہونی چاہیے کہ اس عنصر کی خفی صلاحیتوں سے ملک کو پورا پورا فائدہ پہنچے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس عنصر یعنی اسلامی تہذیب کی بنیادوں پر ملک کو پیش آمدہ مسائل میں غور و فکر کا کام بے جھجک انجام دیے۔ ملک کے سیاسی، سماجی اور معاشی مسائل کے لیے اسلامی افکار و اقدار اور شریعت اسلامی کی روشنی میں جو حل بھی تجویز کیے جاسکتے ہوں کیے جائیں۔ اور انہیں پریس، پلیٹ فارم، اور پارلیامنٹ میں پیش کیا جائے۔ اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ مسلمان اپنی نجی، عائلی، اور عام معاشرتی زندگی میں ان میں سے جن طریقوں پر عمل کر سکتے ہوں کریں اور ملک ان کو ایسا کرنے کی پوری آزادی دے۔ تاکہ مسلمانوں کی طرف سے دین کی عملی ترجمانی کا فرض ادا ہو اور ملک کو مجوزہ طریقوں پر عمل کے نتائج کا جائزہ لینے کا موقع ملے۔ رہے وہ مشترک امور تمدن جن میں ایک ملک کے شہری الگ الگ طریقے نہیں اختیار کر سکتے تو ظاہر ہے کہ وہ جمہوری طریق فیصلہ سے طے پائیں گے۔ اور مسلمان شہری بھی حرام و حلال کی منصوص شرعی حدود کے اندر رہتے ہوئے انہیں کے پابند ہوں گے۔ یہ فرض کر لینے کی کوئی وجہ نہیں کہ ان مشترک تمدنی امور میں کیے جانے والے فیصلوں پر اسلامی طرز فکر کا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ کیوں کہ اس اثر کا انحصار صرف تعداد کی قلت اور کثرت پر نہیں، اسلامی تجاویز کی معقولیت، موزونیت اور افادیت پر بھی ہے۔ اجتہاد کا دائرہ عمل اسلامی مشن کے سیاق میں متعین کیا جائے تو اس کا مزاج اس اجتہاد سے بالکل مختلف ہوگا جس پر آخر زمانے کے علمائے قناعت کر لیا تھا۔ اور اس تجدد سے بھی جس کا مظاہرہ بعض روشن خیال مفکرین کی طرف سے ہوتا رہتا ہے۔ موجودہ صورت حال یہ ہے کہ دنیا

نئے ہندستان میں اجتہاد کا دائرہ عمل

کو جملہ احکام شریعت یکساں اہم نظر آتے ہیں۔ جیسا کہ کسی جامد و ساکن سیاق میں نظر آنا چاہیے۔ زندگی کا حال یہ ہے کہ اس کے معاملات میں ہم جتنا اُلجھتے ہیں اتنا ہی سابق اجتہاد پر مبنی بعض مجزیٰ احکام پر عمل دشوار نظر آتا ہے۔ سیاست ہو یا معیشت، یا سماج کے مختلف اداروں سے ربط و تعلق، عاقبت اس میں نظر آتی ہے کہ قدم زیادہ آگے نہ بڑھیں۔ زندگی کا دائرہ جتنا زیادہ محدود ہوگا اتنا ہی اسے فقہ کی کتابوں میں لکھے احکام و ضوابط کی پابندی کے ساتھ گزارا جائے گا۔ لیکن اگر اس ملک میں اسلامی زندگی کا مقصد اسلام کی دعوت اور اس کی عملی ترجمانی ہے تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر میدان میں قدم آگے بڑھیں۔ تعلقات وسیع ہوں اور اجتماعی زندگی کے ہر دائرے میں مسلمان اسلام کے ساتھ سرگرم نظر آئیں۔ یہ مقصد احکام شریعت میں اہمیتوں کی ایک ترتیب قائم کرتا ہے اور شریعت کے غیر منصوص دائرے میں نئے اجتہاد کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ پھر یہ بات بھی آسانی سے سمجھ میں آتی ہے کہ اگر دینداروں نے گوشہ عاقبت اختیار کرنے کو ترجیح دی تو دین سماج میں بے اثر ہو کر رہ جائے گا۔ دین کے علم برداروں کا گروہ دن بدن کمزور پڑتا جائے گا اور دین کی دعوت اور ترجمانی کا کام سکوڑتا جائے گا۔ اس طرح بالآخر وہ محدود مقصد بھی خطرے میں پڑ جائے گا۔ جس کے لیے اس طریقے کو اختیار کیا گیا تھا۔

دوسری طرف متحد دین کو ہر وہ ترمیم و تبدیلی اہم نظر آتی ہے جسے خارجی قوتوں نے اہم بنا دیا ہو۔ کیوں کہ انہیں اسلامی تہذیب کے داخل میں موجود اہمیتوں کی ترتیب کا کوئی شعور نہیں۔ وہ اس بات کا حوصلہ نہیں رکھتے کہ ان خارجی قوتوں پر تنقیدی نگاہ ڈالیں۔ اور خوب و ناخوب میں امتیاز برتتے ہوئے رد و قبول دونوں طریقے اختیار کریں۔ کیوں کہ ان کا معیار مثالی انسانی معاشرے کا اسلامی تصور نہیں بلکہ وہ ہے جو رائج اور قائم ہو۔ وہ یہ سوچنے کے بجائے کہ اسلام معاصر انسانیت کو کیا دے سکتا ہے اس بارے میں فکر مند ہیں کہ مسلمان جدید انسان سے کیا سیکھ سکتا ہے۔ اس دوسرے کام کی ضرورت اور افادیت سے انکار نہیں مگر اسے پہلے کام کے سیاق میں اور اس کے تحت نہ انجام دیا گیا تو مسلمانوں اور انسانیت دونوں کو نقصان پہنچے گا۔

صحیح طریقہ یہ ہوگا کہ اصل اہمیت دعوت کو دی جائے۔ اسلامی زندگی کو اس کا ذریعہ سمجھا جائے۔ اور اجتہاد کا کام یہ قرار پائے کہ وہ ہندستان کے موجودہ حالات میں مسلمانوں کے

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

لیے ایک فعال اور ترقی پذیر زندگی کے ایسے طور طریقے تجویز کرے جو اسلامی اصول زندگی کے زیادہ سے زیادہ آئینہ دار ہوں۔ اس ایپروچ کو اختیار کرنے کی پہلی ضرب اسلامی زندگی کے اس تصور پر پڑے گی جو ملک کی اجتماعی زندگی سے کنارہ کشی کی طرف مائل ہو کیوں کہ ایسا کرنا اصل مقصود کے منافی قرار پائے گا۔ یہاں پہلی شرط وسعت روابط، سرگرمی عمل اور اقدام کی ہے تاکہ داعی اور مدعو ایک دوسرے سے قریب ہوں اور دعوت عام ہو۔ دوسری طرف یہ ایپروچ ہر رائج طریقے کو قبول کر لینے کا رجحان پیدا کرنے کے بجائے اس بات کا حوصلہ پیدا کرے گا کہ زندگی کے ہر معاملے میں یہ سوچا جائے کہ اسلامی طریقہ کیا ہے۔ اسے خود اختیار کیا جائے اور دوسروں کو بھی اختیار کرنے کی دعوت دی جائے۔ اس ایپروچ کا تعلق صرف ان علما اور مفکرین سے نہیں جو فقہی مسائل میں یا کلامی مباحث میں اجتہادی فکر کے ذمے دار قرار پاتے ہیں بلکہ یہ عام مسلمانوں سے بھی ایک مخصوص طرز عمل کا مطالبہ کرتا ہے۔ اس کی روشنی میں ہندوستانی مسلمانوں کا آخری مقصود اپنی نوعیت کے اعتبار سے سیاسی یا معاشی نہیں بلکہ روحانی اور اخلاقی ہے۔ مقصد کی یہ نوعیت دفاعی موقف یا کشمکش اور حریفانہ محاذ آرائی کا رویہ اختیار کرنے کے بجائے محبت، خدمت اور ربط باہم میں اضافے کے ذریعے دعوت پہنچانے اور اسلامی قدروں کو عام کرنے کا طریقہ سکھلاتی ہے۔ اس کے لیے دلوں کو جیتنا اور ذہنوں کو مطمئن کرنا اقتدار کی کرسی اور معاشی خزانوں کی کنجی سے زیادہ اہم ہے۔ ساتھ ہی یہ مقصد ملی زندگی کو ناخواندگی اور جہالت، خرافات اور آہستی، انتشار و اختلاف اور مذہبی جھگڑوں سے پاک دیکھنا چاہتا ہے۔ کابلی، محنت سے گریز، باری عمل میں کوتاہی، سیاسی اور سماجی مسائل سے بے نیازی اور بے خبری اس ایجابی اور حرکی عمل سے کوئی مناسبت نہیں رکھتے جس کا یہ مقصد ملت سے مطالبہ کرتا ہے۔ پھر اس بات کے لیے کوئی وجہ جواز نہیں باقی رہتی کہ خود اپنے ملت ان اسلامی تعلیمات سے ناواقف رہیں، یا واقفیت کے باوجود ان پر عمل میں کوتاہی برتیں جن کو انہیں ہر خاص و عام تک پہنچانا ہے۔ سماج میں فقر و فاقہ مرض و جہالت اور ظلم و استحصا کے ازالے نیز آزادی، ضمیر، جمہوریت اور سماجی عدل کے قیام کے لیے جو کوششیں کی جا رہی ہوں ان سے لاتعلقی کے بجائے مسلمانوں کے لیے ان مقاصد کا اولین خادم ہونا لازم آتا ہے کہ یہ ان کے مقصد زندگی کے براہ راست تقاضے ہیں۔

نئے ہندستان میں اجتہاد کا دائرہ عمل

آئیے اب ہم اس زاویہ نگاہ سے ہندستان مسلمانوں کی زندگی کے بعض ایسے پہلوؤں پر غور کریں جن کے بارے میں ہمیں نئے اجتہادی فکر کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

نظام وقت سے تعلق

نئے ہندستان میں اسلامی فکر کے لیے ایک بنیادی مسئلہ یہ رہا ہے کہ شرعی اعتبار سے ملک کے موجودہ نظام سے مسلمانوں کے تعلق، اس میں ان کی شرکت اور اس کے ساتھ ان کے تعامل کا کیا حکم ہے۔ اس سوال کا صریح اور راست جواب پُرانے فقہی مآخذ میں نہیں ملتا۔ پُرانی اصطلاحات، دارالاسلام، دارالحرب، دارالامن وغیرہ نئے حقائق کا پوری طرح احاطہ کرنے سے قاصر ہیں۔ یہ حکم موجودہ صورت حال کے براہ راست مطالعہ اور مقاصد شریعت پر براہ راست غور کے نتیجے میں متعین کیا جانا چاہیے۔ کوئی وجہ نہیں کہ صورت حال کے اس پہلو پر اطمینان نہ ظاہر کیا جائے کہ ہمارا دستور تمام مذاہب کو یکساں آزادی دیتا ہے۔ اور اس کی رو سے ہر شہری کو اپنی پسند کا مذہب اختیار کرنے، اس پر عمل پیرا رہنے اور اس کی تبلیغ کرنے کا حق ہے۔ نیز مذہب کی بنیاد پر شہریوں کے درمیان کوئی تفریق روا نہ رکھی جائے گی۔ ملک کا یہ سیکولر کردار اور جمہوری طریق فیصلہ پر کاربند رہنے کا عزم کسی بھی داعی گروہ کے لیے ایک سازگار فضا فراہم کرتا ہے، جسے خوش آمدید کہنا چاہیے۔ یہ اطمینان ملک کے موجودہ نظام میں مسلمانوں کی فعال اور ایجابی شرکت کی راہ ہموار کرتا ہے۔ کیوں کہ ان کا مشن اس کا متقاضی ہے کہ فیصلوں میں شریک رہ کر ان پر اثر انداز ہونے کی کوشش کریں۔ اسلامی افکار کی ترویج اور عملی زندگی میں اسلامی اقدار کی تحصیل کے مثبت مقاصد نظام وقت میں شرکت کو ضروری بنا دیتے ہیں حقوق کے تحفظ کا بھر اس کے بعد آتا ہے۔ یہ ایسے پروج اختیار کیا جائے تو ہمارے ملکی طرز عمل میں ایک ایجابی اور اقداری کیفیت پیدا ہو سکتی ہے۔ جب کہ صرف "معاہدہ" یا "ضرورت" کی بنیاد پر جواز کا فتویٰ یہ کیفیت پیدا کرنے سے قاصر ہے۔ دوسرے الفاظ میں نظام وقت سے تعلق کے بارے میں محدود فقہی اجتہاد زیادہ سے زیادہ جواز تک پہنچاتا ہے۔ جس سے ایک انفعالی کردار جنم لیتا ہے جب کہ اسلامی مشن اور مقاصد شریعت پر مبنی اجتہاد وجوب کی طرف لے جاتا ہے۔ جو ایک فعال کردار کا داعی

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ہے۔ مسلمانوں کی جدید تعلیم یافتہ روشن خیال قیادت بھی انہیں ایک فعال کردار کا حامل دیکھنا چاہتی ہے۔ مگر کس بنیاد پر ہمارا خیال ہے کہ اسے بھی ضرورت اور تقاضائے وقت سے زیادہ گہری بنیادیں تلاش کرنی ہوں گی۔

معاشی ترقی

اسلامی اجتہاد کے لیے ایک دوسرا اہم دائرہ معاشی ترقی اور اس کے متعلقات کا ہے کہ مسلمانوں میں معاشی ترقی اور کاروباری جدوجہد کے محرکات کمزور ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ تصور آخرت کی وجہ سے ان پر مفاد دنیا کی گرفت کمزور ہے۔ مشترکہ خاندان اور عزیز و اقارب کے حقوق کا لحاظ ذاتی نفع کی پکھوٹی کے ساتھ پیروی کو ناپسند بنا دیتا ہے۔ دوسرے تہذیبی اور تاریخی اسباب کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا ہے۔ یہاں ان رایوں کا تنقیدی جائزہ لینے کی گنجائش نہیں بلکہ اس بات پر غور و خوض ضروری ہے کہ خود اسلامی افکار و اقدار کے سیاق میں معاشی ترقی اور کاروباری جدوجہد کے مستند محرکات کیا ہو سکتے ہیں۔ اور وہ آج کا فرما کیوں نہیں ہیں۔ اس بارے میں تو کوئی شبہ نہیں کیا جاسکتا کہ مسلمانوں نے کبھی ترقی بھی کی تھی اور اپنی سطح کی کاروباری اور تنظیمی صلاحیت کا مظاہرہ کیا تھا اور وہ بھی ایک ایسے دور میں جب اسلامی تعلیمات پر عمل کا معیار آج سے کہیں زیادہ بلند تھا۔ ہماری رائے میں اسلامی افکار و اقدار کے تحت معاشی ترقی اور کاروباری جدوجہد کے قوی ترین محرکات انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی ہیں۔ ایسا نہیں کہ ذاتی نفع اور نجی دولت کا حصول اسلام میں غیر معتبر ہو جب کہ یہ قوی انسانی محرکات ہیں۔ البتہ قوی تر تہذیبی محرک اسلام کے انسانی مشن کی انجام دہی کا حوصلہ اس کے لیے وسائل کی تلاش اور پورے سماج کی فلاح و بہبود کے لیے پیداوار دولت میں اضافے کی طلب ہے۔ کاروبار اور پیدائش دولت کے نجی محرکات تو عربوں میں پہلے سے موجود تھے۔ مگر ظہور اسلام کے بعد کی صدیوں میں تجارت اور صنعت و حرفت کا غیر معمولی پھیلاؤ اس زبردست تہذیبی مشن کے طفیل ہوا جس کے وہ علم بردار تھے۔ ہندوستانی مسلمانوں کو معاشی ترقی اور کاروباری جدوجہد میں سرگرم عمل کرنے کے لیے جب نجی محرکات کو اکسانے کی کوشش کی جاتی ہے تو ان کا

نئے ہندستان میں اجتہاد کا دائرہ عمل

تہذیبی شعور گر مجبوشی کے ساتھ نہیں پیش آتا۔ اس کا مؤثر طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ انھیں ان کے تہذیبی مشن کا علم بردار بنانے کی کوشش کی جائے تاکہ وہ اجتماعی تحریکات کا فرما ہو سکیں جو ان کے عقائد و افکار اور تاریخ میں گہری جڑیں رکھتے ہیں۔ اجنبی تحریکات کہیں کہیں حاشیے پر کچھ اثر ڈال سکتے ہیں مگر پوری ملت کو حرکت میں لانے سے قاصر رہیں گے۔ اس نکتے کی مزید وضاحت اس دائرے سے متعلق ایک اور مثال کے ذریعے ممکن ہے۔

کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں میں بچت کا رجحان کمزور ہے۔ پھر اس بات پر افسوس ظاہر کیا جاتا ہے کہ سود سے پرہیز کا جذبہ بچت کے موجودہ طریقوں کو اختیار کرنے میں رکاوٹ بنتا ہے۔ اس بات پر غور نہیں کیا جاتا کہ اسلامی سیاق میں انفاق فی سبیل اللہ کی حیثیت بھی اجتماعی مقاصد کے لیے انفرادی بچت کی ہے۔ اسلامی سماج میں اوقاف کا ادارہ اور اسلامی تاریخ میں انفاق اور وقف علی اللہ کا تسلسل اس بات کی دلیل ہے۔ رجحان انفاق اسلامی مزاج سے گہری مناسبت رکھتا ہے۔ بچت کے نجی محرکات کو نظر انداز کیے بغیر اس طرف بھی توجہ کی ضرورت ہے۔ اگر معاصر اسلامی ذہن معاشی بہبود کے لیے سرمایہ کاری کی ضرورت و اہمیت محسوس کر لے تو رجحان بچت کے پہلو بہ پہلو رجحان انفاق کو بھی اس اہم مقصد کا خادم بنایا جاسکتا ہے۔ اسلامی اجتہاد کا کام یہ ہے کہ موجودہ حالات میں اس امکان کو عمل کا جامہ پہنانے کے لیے موزوں اداروں کا قیام تجویز کرے۔

سود کا ذکر آگیا ہے تو بینکنگ، انشورنس اور دوسرے مالیاتی اداروں کا تذکرہ بھی ضروری ہے جن سے معاشی زندگی میں مسلمانوں کو بھی سابقہ پڑتا ہے۔ ہمارے ملک کا مالیاتی نظام بھی مغربی سرمایہ داری کا زمانی اور مکانی تسلسل ہونے کے سبب سود پر مبنی ہے۔ جسے شریعت نے حرام قرار دیا ہے۔ یہ حرمت بلا سبب نہیں۔ سود ظلم ہے۔ سرمایہ و محنت کے درمیان سود پر مبنی تعلق استحصال کو مستلزم ہے۔ اور سرمایہ اور کاروباری جدوجہد کے درمیان سودی معاملہ انصاف اور حقیقت پسندی کے منافی ہے۔ بینک یا دوسرے مالیاتی اداروں کا توسط معاملہ کی اصل نوعیت کو صرف نظروں سے دور کر دیتا ہے۔ تبدیل نہیں کرتا۔ سود اسلامی زندگی کے اس رجحان سے کوئی مناسبت نہیں رکھتا جو باہمی تعاون اور سماجی عدل، نیز محنت اور کاروباری

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

جدوجہد کی فوقیت پر مبنی ہے۔ انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ نفع میں شرکت سرمایہ اور کاروباری جدوجہد کے درمیان معاملے کی بنیاد بنے اور سرمایہ و محنت کا اشتراک و تعاون نتائج کار کی باہم تقسیم پر مبنی ہو۔ اس کے لیے ایک متبادل مالیاتی نظام وضع کرنا ہوگا۔ اس ملک اور موجودہ دنیا میں مسلمان کس حد تک ایسے ادارے خود قائم کر سکتے ہیں، کس حد تک دوسروں کو اس میں حصہ لینے کی ترغیب دے سکتے ہیں، اور کس طرح ملک اور دنیا کو ایک زیادہ عادلانہ بدل پر مطمئن کر کے اسے اختیار کرنے پر آمادہ کر سکتے ہیں، یہ وہ اہم سوالات ہیں جن کا جواب مسلمان گروہوں اور قوموں کی تخلیقی اور اجتہادی صلاحیتیں ہی دے سکتی ہیں۔ اس کے لیے موجودہ مالیاتی نظام کا تنقیدی جائزہ لینا ہوگا۔ نئی تجاویز مرتب کرنی ہوں گی۔ اور نئے تجربے کرنے ہوں گے۔ نئے ہندستان اور جدید دنیا میں اجتہاد کا ایک اہم دائرہ عمل یہ بھی ہے۔ مگر ان کاموں کے پہلو پہ پہلو ملت کا معاشی استحکام اور زراعت، تجارت اور صنعت کے میدانوں میں اس کی پیش قدمی اسلامی مشن کی مؤثر انجام دہی کے لیے ضروری ہے۔ چنانچہ اسلامی بدل کی تعیین و تعمیر اور اسے اہل ملک کے درمیان مقبول بنانے کی مہم کے ساتھ موجودہ اداروں سے ناگزیر حد تک تعامل کو ایک عبوری ضرورت سمجھ کر گوارا کرنا ہوگا۔ اسلامی بدل کا تصور اس کی ترویج کی کوشش اور اس عبوری ضرورت کو اسلامی مشن کی انجام دہی کے لیے درکار قوت سے مربوط رکھنا اس بات کا ضامن ہوگا کہ استثنائے اصل کا مقام نہ لے سکے نہ عمل میں۔ نہ ضمیر میں، نہ اسلامی سماج کے اصل نقشے میں۔

سماج میں عورت کا مقام

ایک اور مسئلہ جس کا ذکر ہم ضروری سمجھتے ہیں عورت کے مقام اور سماجی زندگی میں اس کے کردار سے متعلق ہے۔ اسلامی زندگی میں خاندان کو اور خاندان میں عورت کو جو کلیدی مقام دیا گیا ہے وہ ہر ایک کو معلوم ہے۔ خدا کی دائمی شریعت میں خاندانی زندگی کی تنظیم سے متعلق متعین ضابطے اسی لیے دیے گئے ہیں تاکہ ہر زمانے میں ہر ملک میں اور پیداواری قوتوں اور پیداواری رشتوں کے ہر دور میں خاندان قائم رہے۔ مرد اور عورت کو روحانی اخلاقی اور جمالیاتی تکمیل و توازن کی ضمانت دے۔ اور آئندہ نسل کی کفالت اور تربیت کی ذمہ داری ادا کرتا رہے۔

نئے ہندستان میں اجتہاد کا دائرہ عمل

اس سیاق میں مرد اور عورت کی ذمہ داریاں کچھ امور میں ایک سی ہیں تو بہت سے امور میں مختلف بھی ہیں۔ مگر خاندانی زندگی کی ان ذمہ داریوں کے پہلو بہ پہلو وسیع تر سماجی زندگی میں بھی مردوں اور عورتوں دونوں پر کچھ مزید ذمہ داریاں عائد کی گئی ہیں۔ سب سے اہم ذمہ داری مذکورہ بالا اسلامی مشن کی انجام دہی ہے جس کا دونوں کو مکلف ٹھہرایا گیا ہے۔ دنیا سے برائی کو مٹانا اور بھلائی کو فروغ دینا ایک ایسا کام ہے جو مردوں اور عورتوں دونوں کو ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرتے ہوئے انجام دینا ہے۔

مومن مرد اور مومن عورتیں۔ یہ سب ایک دوسرے کے رفیق ہیں۔

بھلائی کا حکم دیتے ہیں۔ اور برائی سے روکتے ہیں۔ ... (توبہ: ۷)

اسی طرح اجتماعی امور میں فیصلے کا جو طریقہ سکھایا گیا ہے وہ باہمی مشورے کا ہے، جس میں شریک کیا جانا مردوں کی طرح عورتوں کا بھی حق ہے۔ خلاصہ یہ کہ اسلام عورتوں کے لیے بھی ایک ایجابی سماجی کردار تصور کرتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہوگا کہ موجودہ حالات میں اس کردار کی ادائیگی اور اسلامی مشن کی انجام دہی ہندستان کی مسلمان عورتوں کی موجودہ زندگی میں کن تبدیلیوں کا تقاضہ کرتی ہے۔ عورتوں کی تعلیم، سماجی اداروں میں ان کی شرکت اور گھر سے باہر کی زندگی میں اسلامی آداب معاشرت کی پابندی کی موزوں شکل کا مسئلہ نئے سرے سے غور کا طالب ہے۔ ایسی شکلیں اختیار کی جانی چاہئیں جو ایک طرف تو آزادانہ اختلاط کی وہ فضا پیدا کریں جو صنفی زندگی میں اس ذمہ دارانہ رویے اور خاندان کے اس استحکام کے منافی ہیں جو اسلام کو مطلوب ہے۔ دوسری طرف تعلیم، سماجی مباحث اور فیصلوں میں حصہ لینے اور حسب ضرورت کسب معاش میں کوئی رکاوٹ بھی نہ ڈالیں۔ عورت چہرہ گھلار کھے مگر اس کا لباس ساتر ہو۔ سنجیدہ سماجی اور کاروباری روابط جن سے ضرورت ہو قائم کیے مگر اس کی بے تکلفی مقررہ قریبی اعزہ کے لیے مخصوص ہو۔

ایک بار پھر یہ یاد دلانا مناسب ہوگا کہ اس بارے میں اجتہاد کا تقاضہ صرف انفرادی ضرورت میں نہیں بلکہ وہ مقاصد کر رہے ہیں جو ملت کی بنائے وجود ہیں۔ تہذیب حاضر کا ایک نازک کمزور اور نظر ثانی کا محتاج پہلو انسانی سماج میں عورت کا مقام اور اس کا کردار ہے۔ یہ سوال

بہت اہم ہے کہ اسلامی حلقے اس سلسلے میں اسلام کی کیا ترجمانی کر رہے ہیں۔ کیا وہ ایک ایسا متبادل طرز عمل تجویز کر کے اس کا عملی مظاہرہ کر سکتے ہیں جو جدید انسانیت کے لیے اطمینان بخش ہو۔ جدید عورت کی اُمنگوں کو بھی اعتدال و توازن کے ساتھ پورا کر سکے اور انسانی سماج کو ان خطرات سے بھی بچالے جو اس دائرے میں معاصر تہذیب کی بے اعتدالی اور عدم توازن کے سبب اسے درپیش ہیں۔

اس بارے میں کسے کلام ہو سکتا ہے کہ قبل اس کے کہ ہندوستانی مسلمان معاشرہ اس دائرے میں ایک ایجابی اسلامی کردار کا مظاہرہ کر سکے۔ اسے اس مریضانہ صورتِ حال کی اصلاح کرنی ہوگی جس میں آج مسلمان عورت مبتلا ہے۔ ناخواندگی، توہم پرستی، اور خرافات و ذتے داریوں کا بار اور وسائل کا فقدان، اپنے جائز حقوق سے محرومی اور ان کے حصول کے لیے قانونی چارہ جوئی سے معذوری... اس صورتِ حال کی اصلاح کے لیے جہاں بہت سے دوسرے کام کرنے ہوں گے وہاں رائج الوقت محمدن لاپر بھی اس اعتبار سے نظر ثانی کرنی ہوگی کہ اس میں اسلامی مقاصد کے تحت حالات و ضروریات کے تقاضوں کے پیش نظر ترمیمات کی جاسکیں جو خاص طور پر عورت کے لیے عدل و انصاف کی ضامن ہوں۔ چند زوجگی پر عمل کو استطاعت کفالت کی قرآنی شرط کے ساتھ مشروط کیا جانا چاہیے۔ اور عورت کو غیر ذتے دارانہ طلاق کے بُرے اثرات سے محفوظ رکھنے کی صورتیں اختیار کی جانی چاہئیں۔ عورت کو اس کا مہر ملنا چاہیے۔ اور ترکہ میں سے وہ حصہ بھی جو خدا نے اس کے لیے مقرر کر دیا ہے۔ عورت کے لیے انصاف کا حصول آسان بنانا چاہیے اور اس کے لیے عدالتی نظام میں خصوصی سہولتیں فراہم کرنے کے ساتھ وہ تدا بیر بھی اختیار کی جانی چاہئیں جن کی بنیاد شریعت اور اسلامی تاریخ فراہم کرتی ہے۔

شریعت کے دائرے میں رہتے ہوئے حالات و ضروریات کی روشنی میں مسلم پرسنل لا میں ترمیم کا مسئلہ بھی اپنے حقیقی پس منظر میں اس وقت زیر بحث آسکے گا جب اسے دور جدید میں اسلام کے عالمی نظام کی عملی ترجمانی اور مسلمان عورت کے اسلامی مشن کی انجام دہی میں فعال شرکت کے تقاضوں کے سیاق و سباق میں دیکھا جائے۔ ایسا کیا جائے تو ترمیم کا داعیہ ملت کے اندر سے ابھرے گا۔ اس کی تفصیل اسلامی ذہن خود مرتب کرے گا۔ اور اس بات

کی توقع کی جائے گی کہ یہ ترمیمات صرف کاغذ کی زینت بن کر نہ رہیں گی بلکہ عملی زندگی میں جگہ پائیں گی۔ مگر جب تک یہ تحریک روشن خیالوں کی طرف سے ایک پس ماندہ ملت کو جدید معیاروں کے مطابق ڈھالنے کی کوشش سمجھی جاتی رہے گی اس کی کامیابی اور افادیت دونوں مشکوک رہیں گی۔

نئے ہندستان میں اجتہاد کے دائرے عمل پر اس مختصر گفتگو میں ہم نے جزئیات کی طویل فہرست سے تعرض کے بجائے بعض اہم امور پر توجہ مرکوز کی ہے۔ یہ زندگی کے وہ دائرے ہیں جن میں ہمارا موجودہ طرز عمل انفعال و اضمحلال بلکہ سخت انقباض کا شکار ہے۔ جب تک ان میں نئی راہیں نہیں نکلتیں اور جمود و تعطل حرکت و اقدام میں نہیں تبدیل ہوتا نشاۃ ثانیہ کی وہ آرزو پوری نہیں ہو سکتی جس نے ہمیں فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے موضوع پر بحث و مذاکرے کے لیے یہاں جمع کیا ہے۔ ہم نے کوشش کی ہے کہ فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے سیاق میں اجتہاد کا ایک واضح تصور اور جامع نظریہ پیش کریں جس کے مطابق جزئی امور میں مربوط اور ہم آہنگ تجاویز مرتب کی جاسکیں۔

محمد یوسف کوکن

امام ابن تیمیہ کا مجتہدانہ موقف اور عصر حاضر میں اس کی معنویت

امام تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم بن عبداسلام ابن تیمیہ الحارانی دمشقی (۶۶۱-۷۲۸ھ / ۱۲۶۶-۱۳۲۸) بلاشبہ اپنے زمانے کے ایک جلیل القدر مجتہدانہ امام تھے۔ انھوں نے نہ صرف قرآن و حدیث و فقہ و اصول و عقائد پر عبور حاصل کیا تھا بلکہ اپنے زمانے تک کے عقلی علوم علم کلام و فلسفہ و منطق و تصوف میں بھی پوری مہارت حاصل کی تھی۔ اسی لیے شیخ بدرالدین ماردینی نے اپنے مرثیہ میں ان کی تعریف کرتے ہوئے ٹھیک ہی لکھا تھا۔

”یعنی وہ علوم کا سمندر اور ہر بزرگی کا خزانہ ہیں۔ وہ دہریں یکتا اور زمانے کے امام ہیں۔ اگر وہ آٹھویں صدی میں سب سے پیچھے آئے تو کیا ہوا، مگر وہ علوم میں سب سے آگے ہو چکے ہیں اور وہ سب کے امام ہیں۔“

یہ سب جانتے ہیں کہ ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری میں اسلامی نظریات و افکار اور خیالات و عقائد میں پورا جمود پیدا ہو گیا تھا۔ عام مسلمان حنفیت، مالکیت، شافعییت اور حنبلیت کے دائرے سے باہر قدم نہ رکھنے یا سوچنے پر ہرگز ہرگز آمادہ نہیں ہو رہے تھے۔ علامہ ابن کثیر کی کتاب البدایہ والنہایہ شاہد ہے کہ مصر و دمشق کی حکومت میں ہر ایک مسلک کے لیے علاحدہ علاحدہ قاضی مقرر ہوتے تھے جو صرف اپنی فقہ کے مطابق فیصلے دیتے تھے اور

محمد یوسف کوکن

امام ابن تیمیہ کا مجتہدانہ موقف اور عصر حاضر میں اس کی مغنویت

امام تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام ابن تیمیہ الحارانی الدمشقی (۶۶۱-۷۲۸ھ / ۱۲۶۶-۱۳۲۸ء) بلاشبہ اپنے زمانے کے ایک جلیل القدر مجتہدانہ امام تھے۔ انھوں نے نہ صرف قرآن و حدیث و فقہ و اصول و عقائد پر عبور حاصل کیا تھا بلکہ اپنے زمانے تک کے عقلی علوم، علم کلام و فلسفہ و منطق و تصوف میں بھی پوری مہارت حاصل کی تھی۔ اسی لیے شیخ بدرالدین ماردینی نے اپنے مرثیے میں ان کی تعریف کرتے ہوئے ٹھیک ہی لکھا تھا۔

”یعنی وہ علوم کا سمندر اور ہر بزرگی کا خزانہ ہیں۔ وہ دہریں یکتا اور زمانے کے امام ہیں۔ اگر وہ آٹھویں صدی میں سب سے پیچھے آئے تو کیا ہوا، مگر وہ علوم میں سب سے آگے ہو چکے ہیں اور وہ سب کے امام ہیں۔“

یہ سب جانتے ہیں کہ ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری میں اسلامی نظریات و افکار اور خیالات و عقائد میں پورا جمود پیدا ہو گیا تھا۔ عام مسلمان حنفیت، مالکیت، شافعییت اور حنبلیت کے دائرے سے باہر قدم رکھنے یا سوچنے پر ہرگز ہرگز آمادہ نہیں ہو رہے تھے۔ علامہ ابن کثیر کی کتاب البدایہ والنہایہ شاہد ہے کہ مصر و دمشق کی حکومت میں ہر ایک مسلک کے لیے علاحدہ علاحدہ قاضی مقرر ہوتے تھے جو صرف اپنی فقہ کے مطابق فیصلے دیتے تھے اور

امام ابن تیمیہ کا مجتہدانہ موقف اور عصر حاضر اس کی معنویت

مسائل کی تشریح کرتے تھے۔ ہر ایک اپنے مسلک ہی کو برحق سمجھتا تھا اور اس سے باہر جا کر کسی دوسرے مسلک پر عمل کرنے سے منع کرتا تھا۔ علما اپنے مسلک کے سوا کسی دوسرے مسلک کے نقطہ نظر اور اس کی دلیلوں پر غور و فکر کرنے کے عادی نہیں تھے دعویٰ تو سب کا یہی تھا کہ اللہ ایک ہے، قرآن مجید ایک ہے۔ رسول ایک ہے۔ دین ایک ہے۔ اسلام ایک ہے اس لیے تمام مسلمان بھی ایک ہیں مگر عملاً ان مسلمانوں کے مختلف فرقوں میں باہم کوئی اتفاق اور اتحاد نہیں تھا۔ کلیات کو چھوڑیے جزئی مسائل میں بھی کسی ایک کو دوسرے کے مسلک کے مطابق عمل کرنے کی توفیق نہیں ہوتی تھی۔ آج بھی کم و بیش یہی حال ہے۔ مثلاً عیدین کی نماز میں اگر ایک شافعی امام اپنے مسلک کے مطابق پہلی رکعت میں سات تکبیریں اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کہے تو حنفی مقتدی عرف تین تین تکبیریں کہہ کر رک جائے گا اور اس سے آگے نہیں بڑھے گا اسی طرح اگر شافعی امام صبح کی نماز میں دعائے قنوت پڑھے تو حنفی مقتدی ہاتھ باندھے چپ کھڑا رہے گا۔ حالانکہ تکبیر صرف اللہ کی بزرگی کے بیان کے لیے ہے۔ اگر تین تکبیریں ہوں تو کیا یا سات یا پانچ تکبیریں ہوں تو کیا۔ اگر زیادہ تکبیریں کہی جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح شافعیوں اور حنفیوں کی دعائے قنوت میں معنی اور مقصد کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں میں ہدایت اور امداد خدا سے طلب کی جاتی ہے۔

امام ابن تیمیہ ایک حنبلی خاندان میں پیدا ہوئے مگر فقہی مسائل میں انھوں نے اس کی اتباع کی جو انھیں سب سے اچھا معلوم ہوا۔ قرأت خلف الامام کے مسئلہ میں ان کے دادا نے فتویٰ دیا تھا کہ جہر کی نماز میں مقتدی کو سورہ فاتحہ پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ برتری نماز میں نہ صرف سورہ فاتحہ پڑھے بلکہ ضم سورہ بھی کرے۔ کیوں کہ چپ کھڑا رہنے سے قرآن کا پڑھنا بہتر ہے۔

اسی طرح کلامی مسائل کے اختلاف کی وجہ سے مسلمان مختلف گروہوں میں بٹے ہوئے تھے۔ ان سب میں اشاعرہ کا مسلک ہی زیادہ غالب تھا جس کو امام فخر الدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ - ۶۱۲ھ) نے بہت مضبوط بنا دیا تھا۔ مگر استدلال میں یونانی اصول و افکار و نظریات

فکراسلامی کی تشکیل جدید

غالب تھے۔ امام ابن تیمیہ نے اپنی کتاب الرد علی المنطقیین میں ان اصول و نظریات کی پوری قلعی کھول کر رکھ دی۔ اور بتایا کہ عقائد اسلامی کی تشریح غلط اصول کی آڑ میں جو کی جارہی ہے، وہ بے جا ہے۔ صفات الہی کے ثبوت میں تجسیم کا جو الزام دیا جا رہا تھا وہ صرف ایک عقلی دھوکہ ہے۔ اگر خدا کے لیے اعضا و جوارح منسوب کیے جائیں تو تجسیم لازم آتی ہے۔ یہ محض الفاظ کا ایک گورکھ دھندا ہے۔ اس کی کچھ حقیقت نہیں ہے۔

میرے نزدیک امام ابن تیمیہ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ فقہ اسلامی میں دستور زمانہ کے مطابق جو قوانین بنے تھے، اور ان کو جو غیر معمولی اہمیت دی جا رہی تھی اس کا انھوں نے انکار کیا اور مسلمانوں کو قرآن و حدیث اور عصری تقاضوں پر سوچنے کی دعوت دی۔ عام علما اور مسلمان فقہ کو سب سے زیادہ اہمیت دے رہے تھے۔ اگر قرآن و حدیث اور فقہ کے درمیان بین اختلاف پایا جائے تو فقہ کو قرآن و حدیث کے مطابق پرکھنے کی بجائے قرآن و حدیث کو فقہ پر منطبق کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ گویا فقہ ہی اصل ہے قرآن و حدیث اس کی فرع ہیں۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ قرآن و حدیث کی صحیح تعبیر و تشریح ائمہ اربعہ ہی ختم ہو گئی۔ ان کے بعد کسی کو اجتہاد کا کوئی حق نہیں پہنچتا۔ چونکہ دنیا بھر کے مسلمان ان چاروں گروہوں میں بٹ گئے، اس لیے انھوں نے ائمہ اربعہ کو برحق جانا۔ اگر علما کا بس چلتا تو یہی کہہ دیتے کہ حنفی یا شافعی فقہ کے سوا کوئی دوسری فقہ ہی نہیں ہے۔ کیوں کہ ہندوستان میں صرف یہی دو فقہی گروہ ہیں مالکی اور حنبلی یہاں موجود نہیں ہیں۔

ہمارے سماج کے بہت سے قانونی مسائل ایسے ہیں جو قرآن پر مبنی ہونے کے بجائے دستور زمانہ کی بنیاد پر بنے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی آل حضرت اور حضرت ابوبکر کے زمانے میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے بیٹھتا تو ایک طلاق تصور کی جاتی تھی۔ مگر حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ لوگ غصہ میں آکر قرآن اور سنت کے خلاف تین طلاقیں دیتے جا رہے ہیں تو انھوں نے ان کو بائن قرار دے دیا۔ بعد میں جو فقہ مرتب ہوئی وہ حضرت عمرؓ کے اس حکم پر بن گئی۔ غصہ میں آکر تین یا اس سے زیادہ طلاق دینا آسان تو تھا مگر دوسرے بہت سے اسباب خود طلاق دینے والے کو مجبور کر رہے تھے کہ اپنی مطلقہ کو پھر سے اپنی زوجیت میں لے۔ چونکہ فقہائے وقت تین

امام ابن تیمیہ کا مجتہدانہ موقف اور عصر حاضر میں اس کی معنویت

طلاق کو بائن قرار دے رہے تھے اس لیے دوسروں سے مدد ملی گئی۔ آخر ایک گروہ ہی ایسا پیدا ہو گیا تھا جس کا کام ہی یہ تھا کہ پہلے شوہر سے روپیہ وصول کر کے اس مطلقہ عورت سے نکاح کرے اور ایک رات کی ہم بستری کے بعد اس کو طلاق دے دے۔ لوگوں نے اس کو پیشہ بنایا تھا۔ اس پیشے کی جتنی بھی مذمت کی جائے وہ کم ہے۔ مگر جامد تقلید کا برا ہو علمائے اہل حق اس قانون پر نظر ثانی کرنے کے لیے تیار نہیں ہو رہے تھے۔ ان کو اس باعث ننگ پیشہ کی برائی محسوس نہیں ہو رہی تھی۔ امام ابن تیمیہ نے اس دستور کے خلاف آواز اٹھائی اور وقتی قانون پر بڑی سخت تنقید کی۔ انھوں نے کہا ایک مجلس کی تین طلاقیں ایک ہی مقصور ہوں گی غصہ میں اگر طلاق دینے والا اپنی بیوی کی طرف رجوع ہو سکتا ہے۔ جامد مقلد علما ان کی اس تعبیر کو ماننے پر آمادہ نہیں تھے۔ انھوں نے ان کے خلاف ہنگامہ آرائی شروع کی جس کی وجہ سے حکومت ان کو جیل بھیجنے پر مجبور ہو گئی۔

اس قسم کے معاملات میں عربوں اور ہندوستانیوں کا مذاق بالکل الگ ہے۔ عرب اپنی بیویوں کو طلاق بھی دے دیتے تھے اور مطلقہ عورتوں کو اپنی زوجیت میں لے بھی لیتے تھے۔ ہندوستان میں کسی شریف عورت کی طبعی غیرت یہ گوارہ نہیں کرتی کہ محض اپنے پہلے شوہر کے لیے حلال ہونے کی غرض سے قانونی نکاح کے ذریعے ایک غیر مرد سے ہم بستر ہو۔ طبقات اکبری کے مصنف نے ایک دلچسپ واقعہ نقل کیا ہے جس سے ایک ہندوستانی عورت کی نفسی کیفیات کا صحیح اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ”سلطان شمس الدین کی لڑکی سلطان غیاث الدین بلبن کے لڑکے سلطان محمد کے حوالہ عقد میں تھی۔ محمد نے مسیحی کی حالت میں تین طلاقیں دے دیں۔ علمائے وقت نے فتویٰ دیا کہ وہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح کیے بغیر اس کے لیے حلال نہیں ہو سکتی۔ اس نے اپنے پیر بھائی شیخ بہاؤ الدین ذکر یا ملتانی قدس سرہ کے صاحبزادے شیخ صدر الدین سے گزارش کی کہ اس عورت سے نکاح کر کے خلوت صحیحہ کے بعد طلاق دے دیں، نکاح کے بعد جب وہ محلہ مدوسہ میں پہنچے اور خلوت صحیحہ ہو گئی تو عورت نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے اس فاسق کے بچے سے چھڑایا ہے۔ کیا آپ یہ چاہتے ہیں کہ دوبارہ مجھے اس کے حوالے کر دیں۔ اللہ تعالیٰ ہرگز اس کو پسند نہیں کر سکتا۔ شیخ نے کہا کہ اگر تمھاری مرضی نہیں

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ہے تو میں طلاق نہیں دیتا۔ دوسرے دن محمد نے ان سے طلاق کا مطالبہ کیا۔ مگر شیخ نے طلاق دینے سے انکار کر دیا۔ سلطان محمد بہت خفا ہوا۔ وہ ان سے انتقام لینے کی فکر کر رہا تھا کہ اسی زمانے میں سلطان غیاث الدین بلبن کا حکم ملا کہ سرحد پر پہنچ کر مغلوں کے حملوں کا تدارک کرے مگر وہ وہاں سے واپس نہ آسکا۔ سرحد پر مارا گیا "ایہ ایک عجیب بات تو یہ ہے کہ ہمارے علمائے شیعوں کے جائز قرار دیے ہوئے نکاح متعہ کو حرام قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ موقت ہے اور اس نکاح تحلیل میں یہ جانتے ہوئے بھی کہ وہ صرف ایک رات کے لیے ہے اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔

قرآن مجید جس زمانے میں اُترا اس وقت عرب حد درجہ شراب کے عادی تھے۔ پانے پھینکنا اور جو اکیلنا ان کا روزانہ کا مشغلہ تھا۔ بڑے عیاش تھے کئی کئی بیویاں کرتے تھے۔ اگر ساتھ دولت ہوتی تو کئی لونڈیاں بھی خرید لیتے تھے۔ جی چاہا ان سے صحبت کر لی اور جی چاہا انھیں لٹکا کر رکھ دیا۔ نہ تو طلاق دے کر انھیں رہا کرتے تھے۔ اور نہ ان کے ساتھ لگی گزارنا چاہتے تھے۔ ایسی اوجھڑ قوم کو راہ راست پر لانا بہت مشکل تھا۔ دھیرے دھیرے احکام نافذ کیے گئے۔ پہلے شراب کی بُرائی بیان کی پھر آخر میں اس سے منع کیا اور نشہ آور چیزوں کو حرام قرار دیا۔ اسلام پہلا مذہب ہے جس نے بیویوں کی تحدید کی اور چار سے بڑھ کر رکھنے کی اجازت نہیں دی۔ اور وہ بھی اس صورت میں جب کہ ان کے درمیان پورا پورا عدل ہو۔ اس حکم کے نافذ ہونے سے پہلے آں حضرتؐ کے پاس چار سے زیادہ بیویاں تھیں چونکہ وہ اہمات المؤمنین تھیں اور کوئی ان سے شادی نہیں کر سکتا تھا۔ اس لیے وہ برقرار رہیں آں حضرتؐ نے کسی کو طلاق نہ دئی۔ آپؐ نے ان کے درمیان جو مساوات اور عدل قائم رکھا، وہ تمام مسلمانوں کے لیے ایک نمونہ ہے۔ دوسرے صحابہ کے نزدیک ایک دو تین چار تک بیویاں تھیں وہ بھی ان کے درمیان عدل قائم رکھتے تھے۔ ایسے بھی تھے جن کے پاس سرف ایک بیوی تھی۔ جیسے حضرت علیؑ۔ آپؐ نے حضرت فاطمہؑ سے نکاح کیا۔ جب تک وہ زندہ رہیں انھوں نے کسی اور سے شادی نہیں کی۔ یہ سمجھنا کہ اسلام اور مسلمانوں کے نزدیک ایک

امام ابن تیمیہ کا مجتہدانہ موقف اور عصرِ حاضر میں اس کی معنویت

سے زیادہ شادیاں کرنا مستحسن ہے بالکل غلط ہے۔ قرآن کا اندازہ بیان صاف بتاتا ہے کہ ایک ہی شادی ہوتی چاہیے۔ کیوں کہ اپنا جی چاہنے کے باوجود لوگ اپنی بیویوں میں عدل نہیں کر سکتے۔ قرآن کہتا ہے۔

اور تم ہرگز ہرگز عورتوں کے درمیان اپنا جی چاہنے کے باوجود عدل نہیں کر سکتے پس تم ایک ہی طرف جھک نہ جاؤ اور اس عورت کو ٹشکی ہوئی نہ چھوڑ دو اور اگر تم اصلاح اور پرہیز کرو تو اللہ بخشنے والا مہربانی کرنے والا ہے۔ اور اگر دونوں جدا ہو جائیں تو اللہ ہر ایک کو اپنی وسعت سے بے پروا بنائے گا اور اللہ وسعت والا اور حکمت والا ہے۔ (النساء)

اس سے تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ عام لوگ اپنی خواہش کے باوجود بیویوں کے درمیان مساوات کا برتاؤ نہیں کر سکتے۔ ایسوں کے لیے صرف ایک ہی شادی ہو سکتی ہے۔ فرمایا پس اگر تم کو یہ ڈر ہو کہ تم عدل نہیں کر سکتے تو ایک ہی نکاح کرو یا ان کو جن کے تمہارے ہاتھ مالک ہیں یہ اس سے قریب ہے کہ تم کو زیادتی کرنے سے روکے۔ (النساء)

اسلام لانے کے بعد عربوں کی معاشی حالت بہت بہتر ہو گئی تھی۔ وہ نہ صرف ملکوں کے مالک بنے بلکہ انھیں دولت بھی خوب ملی۔ جسمانی قوت میں بھی وہ دوسروں کی بہ نسبت بہت قوی تھے ایک سے زیادہ شادیاں کرتے تھے۔ اور ان کے ساتھ مساوات کا برتاؤ بھی کرتے تھے۔ مالی حیثیت سے وہ سب کے کفیل تھے۔ انھوں نے اپنی بیویوں کو گھر میں بند رکھا اور انھیں کسی قسم کا کام بھی کرنے نہیں دیا۔ عورتیں اپنی فطری کمزوریوں کی بنا پر ظالم مردوں کے خلاف آواز نہیں اٹھا سکتی تھیں۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ انھوں نے جو کچھ بھی کیا وہ انصاف پر مبنی تھا۔ اور قرآن و حدیث اور اسلام کے موافق تھا۔ اگر ان کے اندر تعلیم اور جرأت ہوتی تو اسی وقت وہ بغاوت کر بیٹھتیں۔ اب بھی بعض عرب ممالک کی یہی حالت ہے۔ مگر ہندستان میں عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ جب مرد ایک سے زیادہ شادیاں کرتے ہیں تو

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

پہلی بیوی معلقہ ہو جاتی ہے۔ اور اسے ذاتی خرچ و اخراجات کے لیے روپیہ پیسہ نہیں دیا جاتا ہے۔ مجبور ہو کر عدالت کا دروازہ کھٹکھٹاتی ہے تو تنخواہ کا دس پندرہ فی صد خرچ کے لیے ملتا ہے۔ مگر وہ بھی باقاعدہ نہیں ہوتا۔ ہمارے علمائے قرآن کے ایک جز کو تو پکڑ لیا اور کہا کہ اسلام چار شادیوں کی اجازت دیتا ہے۔ اس میں حکومت کوئی دخل نہیں دے سکتی۔ دوسرے جز کو بھلا دیا کہ عام لوگ ہرگز ہرگز اپنی بیویوں کے درمیان انصاف نہیں کر سکتے اس لیے ایک ہی شادی ہونی چاہیے۔

آج ہماری بہت سی عورتیں تعلیم یافتہ ہو چکی ہیں اگر کسی ظالم مرد کے ساتھ ایک تعلیم یافتہ عورت کا گزارا نہیں ہو سکتا تو وہ اپنے لیے رہائی طلب کر سکتی ہے جس کو شریعت کی اصطلاح میں خلع کہا جاتا ہے۔ پرانے حنفی فقہ کا قانون یہ ہے کہ اگر کوئی عورت خلع طلب کرے تو شوہر دس بیس یا پچاس ہزار روپے یا اس سے زیادہ کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ حالانکہ قرآن اس کے بالکل برخلاف ہے فرماتا ہے۔

اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی کرنا چاہو اور تم نے ان میں سے کسی کو ایک ڈھیر مال بھی دیا ہو تو تم اس سے کچھ مت لو۔ کیا تم اس پر ہتھان لگا کر اور کھلا ہوا گناہ قرار دے کر اس سے یہ مال لینا چاہتے ہو اور تم اس کو کیونکر لے سکتے ہو جب کہ تم ایک دوسرے کے پاس جلیچے ہو۔ اور ان عورتوں نے تم سے پکا وعدہ لیا ہے۔ (النساء)

اس سے تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی مرد عورت کو دیا ہوا مال واپس نہیں لے سکتا تو پھر اس سے مزید مال کا کس طرح مطالبہ کر سکتا ہے۔

یوں تو لوگ غفے میں آکر تین یا اس سے زیادہ طلاقیں دیتے رہے ہیں اور اب تک دیے چلے جا رہے ہیں۔ حنفی فقہ نے ایک مجلس کی تین طلاقیں کو بائن قرار دیا۔ امام ابن تیمیہ نے اپنے زمانے میں اسے صرف ایک طلاق قرار دیا جس کی وجہ سے انھیں جیل کی ہوا کھانی پڑی۔ متقدمین اب تک پرانے قانون کے مطابق فتویٰ دیتے جا رہے ہیں۔ اہل حدیث حضرات نے امام ابن تیمیہ کے فتوے پر عمل کرتے ہوئے اسے ایک طلاق قرار دیا ہے۔

سید بدر الحسن عابدی

نئے ہندستان میں اجتہاد کا مسئلہ

(شیعی نقطہ نظر)

ہمارے اس وسیع اور عظیم ملک یعنی ہندستان میں مدت مدید سے مختلف رنگ و نسل اور متعدد فرق و ادیان کے لوگ متحد و متفق رہ کر اور آپس میں شیر و شکر زندگی بسر کرتے رہے ہیں نیز ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرتے ہوئے اس ملک کے روشن مستقبل اور درخشاں انجام کی تدبیر کرتے رہے ہیں۔ اس سے انکار نہیں کہ جہاں چار برتن اکٹھا ہوں وہاں خواہ کسی ایک ہی گروہ کے برتن کیوں نہ ہوں کبھی کبھی ان میں ٹکراؤ ہو جاتا ہے۔ اس قصور کے مرتکب برتن نہیں ہوتے بلکہ ناظم خانہ کی بدسلوکی یا بے توجہی مورد الزام ٹھرتی ہے۔

جب یہاں مسلمان حکمران آئے تو انھوں نے اس نزاکت پر نظر رکھی۔ ان کا سابقہ دوسرے ادیان کے کثیر التعداد افراد سے تھا لہذا وہ اچھی طرح سمجھتے تھے کہ پورے ملک کو ایک ساتھ لے کر چلنا ہے ورنہ ہماری ہوا اکھڑ جائے گی۔ جنھوں نے اتفاق و اتحاد اور تعاون کار کے اصول و نظریے پر عمل کیا یہ آج کے ہندستان یعنی بھارت میں محبت سے یاد کیے جاتے ہیں اور عوام سے خراج تحسین حاصل کر رہے ہیں۔

تاریخ اسلام کے ابتدائی زمانے کے بعد سے آج تک عام طور پر مسلمان حکمران باوجود اپنی دنیاوی ترقیوں کے خالص اسلامی نظام یعنی مذہب اسلام کی پیش کردہ شریعت کو نافذ نہ کر سکے۔ یہ ایک تاریخی المیہ ہے جس کا الزام تہتر فرقوں میں بٹے ہوئے مسلمانوں کے سر پر عاید ہوتا ہے۔ اس کی وجہ میری فہم ناقص میں مذہب کو سیاست اور سیاست کو مذہب سے

جدا کر دینا ہے یعنی جب تک سیاست اور مذہب میں کامل طور پر من جمیع الجہات توافق و تطابق نہ ہو اسلامی و شرعی حکومت کا خواب شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتا۔

جہاں تک میں سمجھتا ہوں اسلام نے ہر مسلمان پر احکام شریعت کی پابندی تو یقیناً عاید کی ہے مگر اس کی ذمے داری کبھی نہیں لی کہ جہاں کہیں بھی اہل اسلام خواہ ان کی تعداد کثیر ہو یا قلیل، مقیم و ساکن ہوں وہاں مذہبی حکومت ان کے لیے ضروری و لازم ہے بلکہ آزاد ماحول کے مقابلے میں نامساعد حالات میں پابندی شریعت و دین کو اسلام نے زیادہ سراہا ہے اور اس کو قیمتی ٹھہرایا ہے یعنی اگر غیر اسلامی مملکتوں میں کچھ مسلمان بسے ہوئے ہوں تو ان پر شرع کی پابندی کو تاحداً ممکن یقیناً فرض کیا گیا ہے مگر امن و امان کو گزند نہ پہنچانے کی تلقین بھی تہدید و تاکید کے ساتھ کی گئی ہے اور فتنہ و فساد برپا کرنے سے سختی کے ساتھ روکا گیا ہے۔ آج امریکہ، انگلستان، جرمنی، روس، چین، آسٹریلیا وغیرہ میں تھوڑی یا بہت تعداد میں مسلمان آباد و موجود ہیں اور ان میں سے بہتر سے ایسے ہیں جو نیک نہادی اور خوش اسلوبی کے ساتھ اپنے لیل و نہار گزار رہے ہیں اور مذہب و شریعت سے کماحقہ وابستہ بھی ہیں بلکہ بالا اعلان اپنے مذہبی رواجم کو انجام دے رہے ہیں اور اپنی مساجد تعمیر کروانے کے جماعت کے ساتھ نمازیں ادا کرنے میں مگر کسی جماعت یا حکومت سے ٹکراؤ کو جائز نہیں سمجھتے اور میرے خیال میں یہ ہی اسلام کی لچکدار تعلیم کا خلاصہ ہے۔

مذکورہ بالا غیر مسلم ممالک جن کا نام لیا گیا ہے ان کی دنیاوی ترقیاں کسی سے چھپی ڈھکی نہیں ہیں اور ان کے مقابلے میں ہمارا ”نیہندستان“ ابھی مذہب سے بیگانگی کا اس حد تک شکار نہیں ہوا ہے جس قدر وہاں کے ذمے داران ترقی ہو چکے ہیں لہذا ہندوستانی مسلمانوں کے لیے یہاں کا ماحول مذہبی اعتبار سے یورپی و امریکی ممالک کے ماحول سے بدرجہا بہتر و غنیمت ہے۔ جب مغربی ماحول میں، دنیاوی ترقی کے باوجود وہاں کے مسلمان باشندے اسلامی اقدار اور دینی طور طریقے سے دست بردار نہیں ہوئے بلکہ اس پر جمے رہے تو ”نئے ہندستان“ میں تو سیرت کریمہ پر چلنے کے مواقع زیادہ بہتر طور پر موجود ہیں۔ جس وقت انسان استواری کے ساتھ مذہب حق کو قبول کرتا ہے تو اس

نئے ہندستان میں اجتہاد کا مسئلہ

کویکانوں اور بیگانوں کے ہاتھوں بہت کچھ مصیبتیں جھیلیں پڑتی ہیں اس کے باوجود سچے کلمہ گو یوں اور پختہ طبع اہل ایمان نے ہر سرد و گرم زمانے کا کامیابی کے ساتھ نہ صرف مقابلہ کیا ہے بلکہ ہر ایک دور انقلاب سے بڑے صبر و ضبط کے ساتھ اور بڑی متانت و سنجیدگی سے گزرے ہیں۔ یہ ان کی چودہ صدیوں کی تاریخ ہے کہ جہاں وہ گئے انقلابات وہاں آئے دن آتے رہے اور ان کے صالح اعمال و افکار سے بالواسطہ یا بلاواسطہ کراؤ بھی ہوا مگر وہ کوہ وقار بن کر اپنے منک و مشرب پر ڈٹے رہے۔ ازیں قبیل ہمارے اس وطن عزیز میں بھی ایک کے بعد دوسرا انقلاب آیا اور پھر تیسرا رونما ہوا، حکمران بدلے، مقاصد بدلے، نظریات بدلے، طریقہ کار بدلا مگر جس کو مذہبی زندگی پیاری تھی اس کے اندر نہ کل تبدیلی آئی نہ آج۔ نہ ان کا خدا بدلا نہ رسول، نہ کتاب نہ شریعت، نہ اعمال و افعال نہ معتقدات و مسلمات۔

آزادی ہند کے بعد جب ہمارے اس عظیم ملک کی تقسیم وجود میں آئی تو اس کی سب سے بڑی اقلیت بن کر اہل اسلام اس میں جمے رہے اور مثل دیگر اقلیتوں کے اکثریتی فرقے کے ساتھ زندگی گزارنے سے گریز پانہیں ہوئے چنانچہ بھارت میں ہر مذہب و ملت کے لوگ آج بھی اچھی خاصی تعداد میں موجود ہیں مثلاً عیسائی، پارسی، سکھ وغیرہ وغیرہ اور یہی وجہ ہے کہ جنگ آزادی کے فاتحین نے جب اس وطن عزیز کو ایک دوسرے کے دوش بدوش رہ کر بدلیسیوں کے جنگل سے آزاد کرایا اور ہندستان کی زمام حکومت و سیاست اپنے ہاتھ میں لی تو ان کی دور اندیشی نے صحیح طریقہ کار کی طرف ان کی رہنمائی کی اور چونکہ وہ جانتے تھے کہ دیس میں قسم قسم کے اہل عقائد اور مختلف النوع فرقے آباد ہیں لہذا ایک ایسا نظام سیاسی یعنی دستور مملکت ترتیب دیا جائے جو کسی فرقے اور کسی بھی مذہب والے کے مذہبی عقائد و رسومات میں دخل انداز نہ ہو، چنانچہ ”جنیو اور جینیو“ کے زیر اصول کو انھوں نے اس ملک کے دستور کی روح قرار دے کر اور اس کو ”سیکولر“ طرز میں ڈھال کر دستور ساز جماعت سے منظور کر لینے میں خاطر خواہ کامیابی حاصل کر لی اور اس کے نفاذ میں بھی سنجیدگی اور استواری اختیار کی۔ ان کے نزدیک دستور کا ”سیکولر“ ہونا اس وطن عزیز کو اندرونی و بیرونی خطروں سے محفوظ رکھے گا۔ اور اتحاد و اتفاق کے ساتھ ملک کی ہر فرد اور ہر جماعت اس کی ترقی میں منہمک رہے گی۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

نہ تو آپس کے تفرقوں کو ابھرنے کا موقع ملے گا نہ قدیم و جدید بیرونی دشمنوں کو اس کی طرف نگاہ حرص و ہوس اٹھانے کا موقع دستیاب ہوگا۔ مزید برآں ملک کا "سیکولر" نظام برقرار رکھنے کی خاطر ہر ایک فرقے کا سنجیدہ طبقہ اور اس کے قائدین، مذہبی رواسم کو انہیں حدود میں کھلے عام انجام دیے جانے کے لیے اپنی جماعتوں کے عوام کی رہنمائی کریں گے جو کسی دوسرے فرقے کے لیے دل آزار نہ ہوں اور مذہبی آزادی سے ناجائز فائدہ اٹھانے سے از خود باز رہیں گے اور اس طرح ہر ایک کو دوسرے کی رورعایت ملحوظ رہے گی۔

میں سیکولرزم کا مطلب یہی سمجھتا ہوں کہ کسی فرد یا جماعت کے معتقدات و رسوم مذہبی میں کسی قسم کی دخل اندازی نہ کی جائے۔ چنانچہ اس تیس سال کی مدت میں دستور ہند کی یہی گنجائش کامیابی کے ساتھ اس ملک کو ترقی کی منزلوں سے ہمکنار بنائے ہوئے ہے۔ سیکولرزم بہر حال ہم اہل ہند کی زندگی کا جزو لا ینفک ہے اور ہماری دوراندیشی بھی اسی کی مقتضی ہے کہ ہم حکومت کے ساتھ سیکولرزم کے قیام میں قلباً و عملاً تعاون کریں۔

دراصل مداخلت فی الدین خواہ وہ کسی بھی مذہب میں دخل اندازی کیوں نہ ہو ایک ایسا زہر ہے جس کا انجام ہندستان کی اجتماعی تباہی کے علاوہ کچھ نہیں۔ اور میرے نزدیک نئے ہندستان میں جب تک "سیکولرزم" کی رعایتوں کا لحاظ و پاس کیا جاتا رہے گا، اور وہ مذہبی آزادی جو اس وقت ہر ایک مذہب والے کو یہاں حاصل ہے اس کو چھینا نہ جائے گا اس وقت تک اس ملک کی عظمت مسلسل ارتقائی منزلوں سے ہمکنار رہے گی۔ یہاں کا مزاج دنیا کے دوسرے ممالک سے قطعاً مختلف ہے۔ بنا برین جہاں تک شیعہ فرقے کا تعلق ہے وہ نئے ہندستان کے تصورات سے نہ گھبرایا ہے نہ اس کے لیے کوئی پریشانی واقع ہونے کا امکان ہے۔

مذکورہ بالا تمہید کے بعد شیعہ نقطہ نظر سے حقیقت اجتہاد پر جو روشنی ڈالی ہے اس کو اپنی لہجہ میں پیش کرتے ہوئے عرض کروں گا کہ میرے مندرجہ ذیل بیان کی روشنی میں نئے ہندستان میں اجتہاد کے مسئلے کو سمجھنے کی کوشش کریں میرا بیان بہر حال شیعہ موقف کی جھڑپور ترجمانی پر مشتمل ہے۔

اسلام دین کامل ہے۔

شیعوں کا عقیدہ ہے کہ آنحضرت رسول مقبول خاتم الانبیا بھی تھے اور اشرف المرسلین بھی نیز ان کی لائی ہوئی شریعت اور ان کا پیش کیا ہوا قانون تا قیام قیامت ناسخ و مروج ہے گا۔ ان کے بعد نہ کوئی نبی آیا نہ آئے گا۔ جھوٹے دعوے کرنے والوں کی بات ہی اور ہے، مگر مذہب اسلام ایک کامل دین کی حیثیت سے اللہ کی طرف سے ہم تک آچکا ہے اور قرآن میں جو منزل من اللہ (خدا کی طرف سے بھیجی ہوئی آخری کتاب) ہے اس کے اندر صاف و صریح الفاظ میں یہ اعلان مرقوم ہے کہ "الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا" تو پھر قرآن پر ایمان رکھنے والوں کو یہ ماننا پڑے گا کہ مذہب اسلام اپنے پیش کردہ عقائد و احکام کے اعتبار سے ایک مکمل دین ہے اور اس کی شریعت تا قیام قیامت جملہ حالات ارضی و سماوی میں لائق اتباع ہی ہے اور رہے گی۔ مسلمان دنیا کے کسی گوشے میں جا کر بسے یا کسی بھی جغرافیائی حالت میں زندگی بسر کرے اور ہزار برس بھی قیامت نہ آئے تو بھی احکام شرع محمدی اور اقدار اسلامی اس قدر کامل و مکمل ہیں کہ شریعت محمدی میں اور عقائد اسلامیہ میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کیے جانے کی کوئی ضرورت نہ کل واقع ہوئی نہ آج ہو سکتی ہے اور اگر کوئی مسلمان اس کے برعکس سوچے یا سمجھے تو شیعی نقطہ نظر سے وہ دائرہ حق سے ہٹ جائے گا۔ اس لیے کہ شیعوں کا عقیدہ ہے کہ ان کے بارہ اماموں میں سے کسی ایک نے بھی شریعت محمدی میں شتمہ برابر کی یا زیادتی ہونے نہ دی اور نہ اس طرح کی جرأت کو گوارا کیا کہ سرکارِ دو عالم کے پیش کردہ اوامر و نواہی میں تغیر و تبدل کیا جائے۔ خلاصہ یہ کہ ان حضرات ائمہ کے اقوال، افکار و اعمال بے کم و کاست وہی تھے جو آنحضرت نے تعلیم فرمائے تھے۔ اور یہ لوگ اسی کی یکے بعد دیگرے مسلسل تبلیغ و اشاعت کرتے رہے اور ہم لوگوں کو اس پر راسخ عقیدہ رکھنے کی تعلیم دیتے رہے کہ "حلال محمد حلال و حرام محمد حرام" الی یوم القیامہ۔ (قیامت تک کے لیے محمد کی حلال کردہ چیزیں حلال ہیں اور حرام کردہ حرام ہیں۔)

جب قیامت تک شریعت محمدیہ ناسخ ہے تو یہیں سے اس عقیدے کو بھی اپنانا

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

پڑتا ہے کہ سرکارِ دُعا عالم نے کوئی ایک ادنیٰ سے ادنیٰ امر اور معمولی سے معمولی مسئلہ تشذیب نہیں چھوڑا بلکہ قیامت تک جس قدر بھی مسائل اٹھیں گے اور جس قدر بھی ضروریات واقع ہوں گی سب کا جواب اور سب کا حل اپنی تئیس سالہ تبلیغ میں فراہم کر دیا ہے۔ یہاں تک کہ اس زخم کے نشان کا تاوان بھی بیان کر دیا ہے جو خراش کی حیثیت رکھتا ہے اور کوئی حرکت و سکون نہیں ہے مگر جناب باری تعالیٰ نے اس کے بارے میں واجب، حرام، مندوب، مکروہ اور مباح کے پانچ قسم کے احکام میں سے کوئی حکم ضرور لگایا ہے اور یہ تمام احکام آنحضرتؐ کو الہامِ روحی کے ذریعے تعلیم کر دیے گئے تھے۔ جیسے جیسے واقعات حادث ہوتے گئے اور حالات پیش آتے گئے آپ اس وقت کے انسانوں کو بتاتے رہے اور اپنے مخصوص اصحاب کو جو آں حضرتؐ کے حلقہٴ تعلیم میں موجود رہتے تھے تعلیم کرتے رہے اور لکھواتے بھی رہے تاکہ وہ دوسروں کو ان تعلیمات سے آگاہ کرتے رہیں۔ خاص کر ان کے لیے جو دور دراز کے خطوں میں آباد تھے اور اسی مفہوم کو آیہ قرآنیہ "لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا" ادا کر رہی ہے اور وہ بہت سے احکام جن کے بیان کرنے کے دواعی اور بواعث پیدا نہیں ہوئے تھے خواہ اس سبب سے کہ اس وقت کے لوگ مبتلا نہیں ہوئے یا اس وجہ سے کہ ان احکام کے نشر کرنے کی مصلحت پیدا نہیں ہوئی تھی آں حضرتؐ نے ان تمام احکام کو اپنے اوصیا کو سلسلہ بہ سلسلہ بتا دیا تھا یعنی ایک وصی نے اپنے بعد والے تک منتقل کیا تاکہ وقت مناسب میں حسب حکمت، اُمت تک پہنچاتے رہیں۔

ذیل میں ہم اصول کافی کی ایک روایت پیش کرتے ہیں جو "باب البدع والمقائیس"

سے ماخوذ ہے۔ اس کتاب کے مصنف علامہ محمد بن یعقوب کلینی علیہ الرحمہ ہیں اور اس کتاب کو مسلک شیعہ میں بڑی اہمیت حاصل ہے:-

"علی بن ابراہیم محمد بن عیسیٰ بن عبید بن یونس بن

علی بن ابراہیم عن محمد بن عیسیٰ بن عبید

عبد الرحمن بن ساعہ بن مہر ان سے روایت

عن یونس بن عبد الرحمن عن سماعۃ بن

کرتے ہیں کہ انھوں نے ابوالحسن موسیٰ علیہ السلام سے

مہران عن ابی الحسن موسیٰ علیہ السلام

کہا کہ ہم لوگ آپس میں یک جا ہو کر ان مذہبی امور

قال قلت: اصلحتک اللہ! انا نجمع فننشدک

نئے ہندستان میں اجتہاد کا مسئلہ

ما عندنا فلا یورد علینا شیء الا وعندنا فیہ شیء
مسقر و ذلک معا النعم اللہ بہ علینا بکم ثم یرد
علینا الشئ الصغیر لیس عندنا فیہ شیء فینظر
بعضنا الی بعض و عندنا ما لیشبهہ فنقیس الی
احسنہ ؟ فقال و ما لکم و للقیاس ثم قال : اذا
جاءکم ما تعلمون فقولوا بہ وان جاءکم ما لا
تعلمون فھا و اھویٰ بیدہ الی فیہ - فقلت :
اصحک اللہ اتی الرسول اللہ الناس بما
یکفون بہ فی عہدہ ؟ قال نعم و ما یحتاجون
الی یوم القیامۃ فقلت : فضاء من ذلک
شیء ؟ فقال : لا ہو عند اھلہ -

کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں کہ جن سے ہم آگاہ
ہیں اور کوئی ایسا موضوع درپیش نہیں آتا کہ جو ہمارے
پاس تحریری صورت میں موجود نہ ہو اور یہ سب
آپ کے مسئلہ وجود کی برکت ہے جس نے ہم
پر کرم کیا ہے اور اس کے بعد کوئی معمولی سی بات ایسی
پیش آ جاتی ہے کہ اس کے بارے میں ہمارے پاس کوئی
چیز موجود نہیں ہوتی اور ہم لوگ ایک دوسرے کا منہ دیکھنے
لگتے ہیں اور ہمارے پاس اس سے ملتا جلتا جو حکم موجود
ہوتا ہے اسی کے اچھے رُخ پر ہم قیاس کر لیتے ہیں حضرت نے
فرمایا کہ تم کو قیاس سے کیا تعلق ؟ اس کے بعد فرمایا کہ جب
کوئی مسئلہ درپیش ہو اور اس کے بارے میں حکم تمہارے

پاس موجود ہو تو اسے اختیار کر لو اور جس کے بارے میں کچھ معلوم نہ ہو فھا (یعنی خاموش رہو) یہ کہہ کر حضرت نے
دہن پر ہاتھ رکھ کر اشارہ فرمایا کہ ہرگز نہیں۔ پھر میں نے دریافت کیا کہ کیا رسول خدا ہر اس چیز کو لائے تھے جس
کی ان کے زمانے میں ضرورت تھی ؟ حضرت نے فرمایا کہ ہاں ابدان چیزوں کو بھی لائے تھے جن کی قیامت تک
ضرورت و احتیاج واقع ہوگی۔ میں نے دریافت کیا کہ کیا ان میں سے کچھ چیزیں ضائع ہو گئیں تو حضرت نے فرمایا
نہیں بلکہ اس کے اہل کے پاس محفوظ ہیں (یعنی اہل بیت کے پاس)۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ آل حضرت کے گرد و پیش جتنے اصحاب تھے سب
کی عقلیں اور سب کے حافظے و ذہن یکساں نہ تھے۔ لہذا ان کے درمیان نقل احکام
میں اختلافات پیدا ہوئے اور یہ کوئی ایسی حقیقت نہیں ہے جس پر رد و قدح کی چلے
اور اس کے تعلیم کرنے میں پس و پیش کیا جائے۔

بہر حال جب یہ معلوم ہو گیا کہ رسول مقبول نے سب کچھ تعلیم فرمادیا تھا اور کوئی
بات چھوڑی ہی نہیں تھی اور جب یہ بھی معلوم ہے کہ آپ کے اصحاب فہم و فکر کے
اعتبار سے مساوی درجے نہیں رکھتے تھے تو اب ایک تلاش حق کرنے والے کے لیے

ضروری ہو کہ وہ چھان بین سے کام لے اور جب کوئی معمولی سے معمولی مسئلہ درپیش ہو تو شریعت محمدیہ سے اس کا جواب حاصل کرے اور خاص کر ان لوگوں سے دریافت کرے جن کی طرف قرآنی اشارہ ہے کہ ”فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون“ ہم نے ”اصول کافی“ سے جس حدیث کو اوپر بیان کیا ہے اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اُن حضرات نے کوئی چیز چھوڑی نہیں تھی جو تعلیم نہ کر دی ہو اور ہر ایک مسئلہ کا جواب جو قیام قیامت تک کفایت کرے فراہم کر کے اس دار فانی سے کوچ فرمایا اور وہ کل چیزیں امت مسلمہ کے پاس اور خاص کر ائمہ اہل بیت کے پاس محفوظ رہیں اور یہ وہ ہستیاں تھیں جن کے بارے میں شیعہ اکابرین علما کا اعتقاد ہے کہ یہ لوگ علم لدنی کے حامل تھے اور ورثہ دار علوم سرکار رسالت بھی۔ چنانچہ کتب احادیث میں اس طرح کی متعدد حدیثیں درج ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا کہ میں ”شہر علم ہوں اور علیؑ اس کا دروازہ ہیں جس کو علم لینا ہو وہ دروازے سے شہر میں داخل ہو“ اور یہ بھی فرمایا کہ ”میں حکمت کا گھر ہوں اور علیؑ اس کے دروازہ ہیں“۔

یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ صدر اول کے فوراً بعد ہی سے جعلی حدیثیں تیزی کے ساتھ پھیلنے لگیں اور اس ذیل میں جامعین احادیث کو جو دقتیں واقع ہوتی رہیں وہ بھی اہل نظر سے پوشیدہ نہیں۔ اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ حضرت علیؑ سے لے کر گیارہویں امام حضرت حسن عسکریؑ تک ہر ایک امام کو مختلف قسم کی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔

بے شک امام محمد باقر اور امام جعفر صادق علیہما السلام کو بنو امیہ اور بنو عباس کی کشمکش کے دوران احیائے شریعت محمدی کا موقع ملا چنانچہ مدینہ منورہ میں خانہ امام جعفر صادقؑ ایک مدرسہ بن گیا تھا جہاں گوشہ نشینی کے عالم میں آپ ترویج دین کی خدمت انجام دیتے رہے اور ان کے شاگرد علم اور فقہ کو ان سے سیکھ کر عالم و فقیہ بنتے گئے۔ اسی لیے شیعوں نے جس شریعت کو اپنایا ہے اس کا باعتبار معلم شریعت ”شرع جعفری“ نام پڑ گیا۔ یہ صرف اس لیے تاکہ دیگر فقہاء کی پیش کردہ

نئے ہندستان میں اجتہاد کا مسئلہ

شریعت اور امام جعفر صادقؑ کی تعلیم کی ہوئی شریعت کے مابین فرق و امتیاز کیا جاسکے۔ خلاصہ یہ کہ اجتہاد کے ذریعہ سے ہم انہی احکام کو حاصل کرتے ہیں جو محمد و آل محمد علیہم السلام کے طریق فکر کے مطابق ہیں۔

اب ہم ضرورت اجتہاد نیز دیگر متعلقہ امور کو مختصراً بیان کرتے ہیں جو موضوع اجتہاد سے متعلق ہیں۔

ضرورت اجتہاد

مذکورہ بالا حالات کی بنا پر سچی حدیثیں جھوٹی حدیثوں کے انبار میں چھپ گئیں۔ اب محقق کے لیے کاوش اور محنت کے بغیر کوئی چارہ کار نہ تھا۔ معاملہ صحیح اور غلط میں تمیز کا تھا۔ جو آسان امر نہیں بلکہ جس کے لیے بڑی صلاحیت کی ضرورت ہے چنانچہ غیبت امام مہدیؑ نے فرقہ مشیعہ کے علما کی ذمہ داریاں بڑھادیں ظاہر ہے کہ اگر ہر فرد ایک ایک مسئلہ کی محنت اور عدم محنت پر کھنے میں لگ جائے تو دنیا کے سارے کام ٹھپ ہو کر رہ جائیں۔ لہذا ضرورت ہوئی کہ کچھ ایسے افراد ہر دور میں پیدا ہوتے رہیں جو اسی کام میں اپنی زندگی صرف کرتے رہیں۔ غرض یہ کہ اس ضرورت نے اجتہاد کے دروازے کو کھولا۔ گویا اگر امام یا نبی تک رسائی نہ ہو سکے تو مسائل شرعیہ کے بارے میں صحیح معلومات ”فقہ“ یا ”مجتہد“ سے حاصل ہوں گی۔ آں حضرتؑ کے زمانے میں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں کہ آپ اپنے معتبر صحابہؓ کو اپنے نائب کی حیثیت سے ان کلمہ گو یوں کی طرف بھیجتے تھے جو دور دراز علاقوں میں آباد تھے تاکہ مسائل شرعیہ سے ان کو آگاہ کیا جائے۔

مجتہد کے لغوی و اصطلاحی معنی

اجتہاد کے لغوی معنی مشقت برداشت کرنا ہے اور مجتہد مشقت برداشت کرنے والے کو کہتے ہیں اور اصطلاحی حیثیت سے اجتہاد ایک ایسا ملکہ ہے جس سے مجتہد استنباط حکم شرعی فرعی پر قوت قریبہ کے ذریعہ بالفعل قادر ہوتا ہے۔ بالفعل کا مفہوم بھرپور علمی

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

تیار، اور قوت قرینے سے مراد استدلال و صلاحیت ہے۔ مجتہد کے لیے نفس قدسیہ کا ہونا بھی شرط ہے۔

”فقیہ“ اور ”مجتہد مفتی“ میں فرق

جو شخص اپنی معلومات کو بروئے کار لا کر حقیقت تک پہنچنے میں بھرپور کوشش صرف کر دے اور بذریعہ ”ادلہ“ استنباط مسائل کرے تو اس کو فقیہ اور مجتہد کہتے ہیں اور جو ان ہی مسائل کو عوام کے لیے برائے عمل پیش کرے اسے مفتی کہتے ہیں۔ لہذا ہر مجتہد کا مفتی ہونا ضروری نہیں ہے۔ البتہ ہر مفتی کا مجتہد ہونا ضروری ہے۔

صاحب قوانین، علامہ ابوالقاسم ابن حسن المظہری (وفات ۱۲۰۵ ہجری) نے تحقیق فرما کر حسب ذیل الفاظ میں مجتہد کی تعریف کی ہے۔

”قوت قدسیہ رکھنے والے انسان کا دلیلوں کے ذریعے حکم شرعی کے حاصل کرنے میں بھرپور کوشش کرنا۔ اور قوت قدسیہ سے مراد وہ قدرت ہے کہ جس کے ذریعے اصل کی طرف فرع کو پلٹ سکے اور اس کے بعد مسئلے کا استنباط کرے اور اصل کی طرف فرع کے پلٹانے کا مطلب یہ ہے کہ فلاں بات کہاں سے حاصل ہوئی اور اس کا منبع و مخرج کیا ہے۔“

مجتہد کی لازمی خصوصیات

محقق بصیر، علامہ ابوالقاسم قسطلانی نے شرائط اجتہاد پر دس دلیلیں قائم کی ہیں اور ان کے نزدیک تحقیقی و اجتہاد حسب ذیل علوم پر مبنی ہے اور یہی تمام شیعہ محققین کا مسلک ہے۔

- (۱) علم لغت عرب (۲) علم صرف (۳) علم نحو (۴) علم کلام (۵) علم منطق (۶) علم اصول فقہ
- (۷) علم تفسیر بابت آیات احکام قرآنیہ (۸) علم حدیث متعلق بالا احکام (۹) علم بہ احوال البرۃ بسلسلہ جرح و تعدیل راویان (۱۰) ملکہ ردّ فروع الی الاصول۔

علوم لغت و صرف و نحو۔ مذکورہ بالا دس خصوصیات کی تشریح میں ایک مجتہد کے لیے علم

نئے ہندستان میں اجتہاد کا مسئلہ

لغت عرب، علم الصرف و علم النحو سے بھرپور واقفیت کی ضرورت سے کوئی با فہم انکار نہیں کر سکتا اس لیے کہ قرآن اور شریعت کے احکام عربی زبان ہی میں ہم تک پہنچے ہیں اور جو لوگ لغت عرب و قواعد صرف و نحو میں کچھ تھے انھوں نے دین و شرع محمدی کے سمجھنے میں جو فاش غلطیاں کی ہیں۔ ان کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں اور جس کے لیے ایک مستقل کتاب کی ضرورت ہے۔ اس حامی نے خود عربوں کے لیے قرآن حکیم کی صحت مندانہ تلاوت میں رکاوٹیں ڈالیں۔ چنانچہ حضرت امیر المومنین علی ابن ابی طالب نے اپنے شاگرد ابوالاسر الدؤلی کو علم نحو کے تین موٹے اصول بتائے جس سے شاگرد نے علم نحو کی تدوین کی اور اسی کی روشنی میں قرآن مجید پر اعراب لگائے گئے۔ اور آج بھی قرآن کی بہت سی جگہوں پر اختلاف ہے کہ وہاں زیر پڑھا جائے کہ زبر۔ اسی اختلاف نے ختم نبوت کے مسئلے کو بھی اشتباہ میں ڈال دیا اور اسی نے وضو کی ترکیب میں اختلاف پیدا کر دیا۔ اسی طرح ”استوی“ کے معنی میں بھی اختلاف پیدا ہوا اور اسی نے فرقہ تجسیم کی طرف سے خدا کے صاحب جسم ہونے پر خلاف عقل حدیثوں کو جنم دے کر زمرہ احادیث نہویہ میں جگہ دینے کا موقع دیا۔

علم کلام

یہ علم بھی کچھ اہم علم نہیں ہے۔ توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد کے مسائل کا قرآن حکیم سے اخذ کرنا اور محکم و منشا بہ آیات میں فرق کرنا بھی مذہب اسلام کے قبول کرنے والوں کے لیے ضروری ہے۔ علم کلام کی روح عقل ہے اور شیعوں کے نزدیک عقائد کا مدار عقل بشری پر ہے اور یہ جو ہر خدا کی طرف سے ہر ایک انسان کو عطا کیا گیا ہے تاکہ وہ خیر و شر، حرام و حلال، حسن و قبح وغیرہ میں تمیز کر سکے۔ اسی ذیل میں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ شیعوں کے یہاں حسن و قبح اسٹیا کو عقلی مانا گیا ہے نہ کہ شرعی۔ اور آں حضرت جناب ختم المرسلین کو از ابتدا انہما کا الیٰہ العقل مانا گیا ہے۔ جب جبریل کو ”عقل کل“ کے لقب سے ہم یاد کرتے ہیں تو یہی وہ جبریل ہیں جنہوں نے آدمؑ کے آگے سجدہ کیا تھا اور آدمؑ علیہ السلام وہ ہیں جو باعتبار علم و فضل بوقت امتحان جملہ ملائکہ پر فوقیت لے گئے اور جب آل حضرت آدمؑ سے شرف میں بلند تھے تو عقل کل جبریل امین سے بھی بدرجہ اولیٰ بلند تھے۔ لہذا آل حضرت کی عقل و فہم کا پوچھنا ہی کیا اور جب مرسل اعظم کائنات میں سب سے بلند درجہ عقل و فہم رکھتے تھے تو آپ کی جملہ تعلیمات

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

مطابق عقل ہی تھیں اور اسی اعتبار سے آپ کی شریعت، شریعتِ ناسخہ ہے۔ الغرض احکام شرعیہ کا مطابق عقل ہونا امر لازم ہے۔

علم منطق

اسی بنا پر علم منطق بھی مجتہد کے لیے ضروری ہے اور ہمارے درس نظامی میں بقدر ضرورت داخل بھی ہے اور اس کی بدولت مجتہد میں قوت استدلال پیدا ہوتی ہے اور فرع کو اصل کی طرف پلٹانا اس کے لیے سہل ہو جاتا ہے۔ یہ واضح رہے کہ استدلال کے ساتھ حقیقت کو سمجھنا مذہب اسلام کا طرہ امتیاز ہے۔ اور اسی لیے ”اصول کافی“ میں کتاب العقل والجمہل کا ایک مستقل باب موجود ہے۔

علم اصول فقہ

اصول فقہ کی معرفت میں چار چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے یعنی مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ اس کے اندر چار طرح کی صلاحیتیں ہوں اولاً کتاب یعنی قرآن مجید کے آیات و احکام سب اس کے سامنے ہوں کہ وہ استنباط مسائل کر سکے۔ دوسرے سنت نبوی سے آگہی ضروری ہے یعنی وہ کتب احادیث پر خاطر خواہ حاوی ہو۔ تیسرے اجماع یعنی علم سابقہ نیز ائمہ اہلبیت کے ارشادات سے کامل واقفیت حاصل ہو اور شیعوں نے اجماع سے مراد یہ لیا ہے کہ قول اجماع میں قول معصوم شامل ہے اور اگر کسی ایک معصوم کا قول صحیح طور سے معلوم ہو جائے تو وہ حجت ہے اس لیے کہ ایک معصوم کا قول وہی ہوتا ہے جو دوسرے معصوم کا ہے یعنی ائمہ معصومین کے یہاں اختلاف و تضاد اقوال کی صورت واقع نہیں ہوتی اور جو کچھ آل حضرت نے فرمایا وہی حضرت علیؑ اور ان کے بعد کے دیگر اماموں نے اور اسی طرح ان کے اعمال میں بھی نہ اختلاف ملتا ہے نہ تضاد۔ اور اب چونکہ عقل ہے جس کے بارے میں وضاحت کی جا چکی ہے۔

اصول عملیہ - جس وقت اولیٰ اربعہ جن کو اوپر بیان کیا گیا ہے کسی حکم شرعی کو

نئے ہندستان میں اجتہاد کا مسئلہ

مرجی طور پر ثابت نہ کر رہے ہوں اور مکلف کو اس حکم کے بارے میں شک ہو تو اصول عملیہ پر عمل کرے گا جو چار ہیں۔ (۱) برأت (۲) احتیاط (۳) استصحاب (۴) تخییر۔ اس سلسلے کا مختصر بیان یہ ہے کہ مکلف جس وقت کسی حکم شرعی کے حاصل کرنے کی طرف ملتفت ہوتا ہے تو اس کے بارے میں یا اس کو شک پیدا ہوگا یا یقین یا ظن جہاں تک یقین یا ظن معتبر کا تعلق ہے جو بمنزلہ علم ہے تو اس کے مطابق مکلف کو عمل کرنا پڑے گا۔ البتہ ظن غیر معتبر پر عمل حرام ہوگا۔ اسی لیے ظنون میں شیعوں کے یہاں قیاس و استحسان ممنوع قرار دیے گئے ہیں اور اصول کافی میں ”باب المقامیں“ دیکھنے سے واضح ہو جائے گا کہ قیاس و استحسان شیعوں کے نزدیک درست نہیں ہے۔ اب رہی چوتھی چیز یعنی اگر شک واقع ہو تو حسب ذیل صورتوں میں سے کوئی ایک صورت ہوگی۔

(۱) یا تو حالت سابقہ معلوم ہے۔ (۲) یا حالت سابقہ معلوم نہیں ہے۔ اگر حالت سابقہ معلوم ہے تو وہاں پر ”اصل استصحاب“ جاری کریں گے یعنی سابقہ حالت کا حکم لگائیں گے مثلاً ایک شخص نے بالیقین وضو کیا تھا مگر اب اس کو شک واقع ہو رہا ہے کہ اس کا وضو باقی ہے یا نہیں تو اس صورت میں سابقہ حالت پر اعتبار کر کے وہ نماز پڑھے گا۔ اور اگر سابقہ حالت معلوم نہیں ہے تو (۱) یا تو تکلیف میں شک واقع ہوگا یا نہ ہوگا۔ (۲) یا ”مکلف بہ“ میں شک واقع ہوگا۔ اگر تکلیف میں شک واقع ہوگا تو وہاں پر بشرائط اصل برأت جاری کریں گے یعنی اگر اس میں شک ہو کہ کسی پر کوئی تکلیف باعتبار حالات مکلف عائد ہوتی ہے یا نہیں تو اس صورت میں مکلف کو بری الذمہ سمجھا جائے گا اور اگر مکلف میں شک واقع ہو یعنی تکلیف تو معلوم ہے مگر کون سی تکلیف واجب ہے تو اس صورت میں (۱) احتیاط ممکن ہوگی (۲) یا احتیاط ممکن نہ ہوگی۔ اگر احتیاط ممکن ہو تو اصل قاعدہ احتیاط جاری ہوگا اور جہاں پر ناممکن ہے وہاں پر حکم تخییر جاری ہوگا۔ یعنی احکام شرعیہ میں شک کے واقع ہونے کی چار صورتیں ہیں اور اسی اعتبار سے حکم لگانے کے چار اصول یعنی استصحاب، برأت، احتیاط یا تخییر میں سے کوئی ایک قاعدہ کے مطابق حکم لگایا جائے گا۔

علم تفصیل بآیات الاحکام۔ ظاہر ہے کہ ایک مفتی اور مجتہد فقہی کے لیے یہ بھی ضروری ہے

کہ وہ ان تمام آیات قرآنیہ پر ناظر رہے جو امور اعتدلی سے متعلق ہیں یعنی وہ تمام آیات اس کی پیش نظر رہنی چاہئیں جن میں شرعی احکام وارد ہوئے ہیں۔

علم الاحادیث المتعلقہ بالاحکام

قرآن مبین کی وہ آیات جن کے اندر احکام شرعیہ بیان کیے گئے ہیں ظاہر ہے کہ محل میں اور ان کی تفصیل احادیث کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے لہذا احادیث پر بھی مجتہد فقہ کو عبور حاصل ہونا چاہیے۔

علم باحوال الرواة

جیسا کہ میں بیان کر چکا ہوں احادیث کے بیش در بیش انبار میں جھوٹی اور سچی حدیثیں گڑبڑ ہو گئی ہیں۔ لہذا حدیث کے پرکھنے کے جو معیار ہیں اس سے مجتہد فقہ کی واقفیت لازم ہے منجملہ ان کے حدیث صحیح کے پرکھنے کا ایک معیار جرح و تعدیل راویان کے مسلمانوں کا یہ ایک گناہ ہے کہ انھوں نے علم الرجال کے ایک مستقل فن کو ایجاد کیا ہے۔ جس سے سچی حدیثوں کو جھوٹی حدیثوں سے الگ کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے اور اگر آج جملہ فرق اسلامیہ جرح و تعدیل راویان کو صدق دل سے عمل میں لائیں تو بہت کچھ عقائد و اعمال میں ہم آہنگی پیدا ہو سکتی ہے۔ یہ بات اس مقام پر واضح کر دینا ضروری ہے کہ مسلک شیعہ میں جرح و تعدیل راویان کو بڑی اہمیت حاصل ہے اور یہی وہ خصوصیت ہے جس کے ذریعے مجتہد کے اجتہاد کا سکہ اہل علم اور صاحبان فکر و نظر کے دلوں پر بیٹھتا ہے اور اسی سے مجتہد کی بالغ نظری کا پتا چلتا ہے اور یہی وہ ملکہ ہے جس کے باعث شیعوں کے مسلک میں اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوا ہے اور تحقیق کی راہیں وا ہیں اور اسی لیے بعض مستشرقین نے مسلک شیعہ کے منصب اجتہاد کو سراہا ہے۔

ملکہ رد فروع الی الاصول

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو اصول کلیہ کی حیثیت رکھتے ہیں ان پر فروع کو پٹائے

نئے ہندستان، اجتہاد کا مسئلہ

چنانچہ اگر اصول کلیہ کے مطابق ہوں تو فروع کو قابلِ عمل قرار دے گا ورنہ نہیں یعنی کلیات سے جزئیات کو استنباط کرنے کا ملکہ اور اس کی مہارت مجتہد کے لیے امر ضروری ہے اور اگر مفتی ہے تو اس کے لیے عدالت بھی شرط ضروری ہے۔

مذکورہ بالا خصوصیات و لوازم اجتہاد کے بعد ایک بالغ نظر انسان بہ آسانی اس حقیقت کو سمجھ سکتا ہے کہ مسلک شیعہ میں مجتہدین کے درمیان اختلاف کی کس قدر کم گنجائش باقی رہ گئی ہے اور اگر ائمہ اہل بیت اور ان کے شیعوں کو آزادی کے ساتھ اپنے مسلک پر چلنے کا اور اس کی اشاعت کا موقع ابتدائی ادوار میں دستیاب ہوتا اور غیبت امام آخر الزماں کے اسباب پیش نہ آتے تو کسی معمولی سی بات میں بھی اختلاف کا امکان باقی نہ رہتا۔ الا ان لوگوں کے لیے جو امام زمانہ سے براہ راست مسائل اخذ کرنے کے مواقع سے محروم رہتے۔ غیبت امام زمانہ نے مجتہد فقیہ اور مفتی کی ضرورت کو اور بھی اہم بنا دیا ہے اور اسی لیے ہم پر تقلیدِ علم واجب ہے جو ان ہی مجتہدین میں سے ایک ہوتا ہے۔ ہمارے علم کی شناخت کا جدید ترین علمائے کبار پر مدار ہے یعنی عراق و ایران و ہند وغیرہ کے نمایاں ترین علما جس مجتہد کو اعلم قرار دیتے ہیں ہم اسی کی تقلید کرتے ہیں یعنی اسی کے فتوؤں پر عمل پیرا ہوتے ہیں اسی لیے ان کے مطبوعہ عملیے ہمارے دیگر علما حاصل کر کے اہل ضرورت کو اعلم کے فتوؤں سے آگاہ کر دیتے ہیں اور ہم جہاں کہیں بھی ہوں تقلیدِ علم میں ہمیں کوئی دقت نہیں ہوتی۔

تقلید کوئی پیری مریدی نہیں ہے نہ اس میں بیعت ہوتی ہے نہ نیت۔ بلکہ مجتہد کے فتوؤں پر عمل کرنا ہی تقلید ہے۔ زمانہ غیبتِ امام میں تفصیل درجہ اجتہاد واجب کفائی ہے یعنی کچھ لوگ اگر درجہ اجتہاد پر فائز ہوں تو عام مکلفین سے وجوب ساقط ہے ورنہ سب ماخوذ الذمہ ہوں گے۔ مجتہد جامع الشرائط نائب امام ہوتا ہے اور جملہ احکام دینیہ کا حاکم ہوتا ہے اور ہر مسئلہ میں ہم کو اس کی طرف بغیر رجوع کیے چارہ کار نہیں۔ یہ امر آخر میں واضح کر دینا ضروری ہے کہ مجتہد کے فتوے اختیاری صورت میں کارآمد ہوتے ہیں اور مجتہد کے فتوے کے خلاف کسی فرد یا ہماری پوری جماعت کو اگر مجبور بنا دیا جائے تو یہ امر دیگر ہے۔

طاہر محمود

دنیاۓ عرب میں قانونی اصلاحات

انیسویں صدی عیسوی کے وسط سے ہی عالم اسلام میں نظام قانون کے مختلف پہلوؤں پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس کی جانے لگی تھی۔ تیزی سے بدلتے ہوئے سماجی معاشی، سیاسی اور تمدنی حالات نے قانونی اصلاحات کو ناگزیر بنادیا تھا۔ وجہ یہ تھی کہ ایک طویل عرصے سے اسلامی ممالک اجتہاد کے دروازے کو بند سمجھ کر تقلید کی راہوں پر گامزن تھے! انھوں نے فقہ اسلامی کی لامحدود وسعتوں کو یکسر نظر انداز کر کے اس کے چند مخصوص مکاتب پر قنات کر رکھی تھی۔ فقہائے قدیم میں سے کسی ایک کی مکمل طور پر پیروی کرنے کو لازمی قیاس کر کے انھوں نے پرانی فقہی آراء اور تشریحات پر ”حرف آخر“ کی مہر لگا رکھی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا تھا کہ اگرچہ اسلامی دنیا میں نظام معاشرت کا نقشہ یکسر بدل چکا تھا اور معاشی قدروں کی کایا پلٹ ہو چکی تھی۔ لیکن قانون کے ہیولی پر ایک مکمل جمود طاری تھا۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی کے حالات سے دوچار مسلمان قرآن و سنت کے قانونی پہلوؤں کی ان تشریحات اور ان سے مستنبط ان اصولوں سے چمٹے پڑے تھے جو صدیوں قبل زمانی و مکانی ضروریات کے پیش نظر بنائے گئے تھے۔ نتیجہ ظاہر تھا۔ پرانا نظام قانون نو آمدہ معاشرتی اور معاشی مسائل کو حل کرنے میں ناکام رہا۔ اس ناکامی کا احساس کر کے مفکرین و مصلحین نے قانون کے مختلف پہلوؤں میں اصلاح و ترمیم کی ضرورت پر زور دیا۔ آیت ”اولی الامر“ کا صحیح مفہوم سمجھ کر علمائے وقت اور حاتم زماں نے ان مصلحین سے پورا تعاون کیا۔ ان سب کی کاوشوں سے حالات نے پلٹا

نئے ہندستان میں اجتہاد کا مسئلہ

کھایا۔ فقہ اسلامی میں موجود آلات تدوین کام میں لائے گئے۔ قانون کے رنگ آلود حصوں پر توجہ مبذول کی گئی۔ نتیجتاً ایک زبردست انقلاب آیا اور عالم اسلام کا قانونی نظام جلد ہی ایک نشاۃ ثانیہ کا حامل ہوا۔

قانونی اصلاحات کا سلسلہ اسی وقت شروع ہو گیا تھا جب کہ سلطنت عثمانیہ کا جاہ و جلال ابھی باقی تھا۔ ”تنظیمات“ کے نفاذ اور ”نظامیہ“ عدالتوں کے قیام سے کام شروع ہوا۔ اصول تدوین اپنایا گیا تو یکے بعد دیگرے کوڈ پر کوڈ تیار ہونے لگے۔ سب سے پہلے ”مجموعہ قوانین تجارت“ (آٹومن کمرشیل کوڈ، ۱۸۵۰ء) وجود میں آیا۔ آٹھ سال بعد ”مجموعہ تعزیرات عثمانی“ (آٹومن پینل کوڈ، ۱۸۵۸ء) نافذ ہوا۔ سنہ ۱۸۶۶ء میں سلاطین عثمانی کا مشہور و معروف سول کوڈ ”مجلہ“ (مجلۃ الاحکام العدلیہ، ۱۸۶۶ء) تیار ہوا۔ نکاح و طلاق، وراثت و وصایا اور ہبہ و اوقاف کے مسائل کو اس سول کوڈ میں شامل نہیں کیا گیا۔ یہی وہ نقطہ ہے جہاں سے ”مسلم پرسنل لا“ کے تصور کا آغاز ہوا۔ ان تینوں قوانین یعنی قانون تجارت، قانون تعزیرات اور مجلہ قانون دیوانی کے تحت آنے والے جملہ معاملات کو نئی قائم شدہ ”نظامیہ“ عدالتوں کے سپرد کر دیا گیا۔ شرعی عدالتوں کا دائرہ سماعت صرف ان دیوانی معاملات تک محدود رکھا گیا جو سنہ ۱۸۶۶ء کے سول کوڈ سے الگ رکھے گئے تھے۔ اور جو تاریخ کے اگلے ادوار میں ”پرسنل لا“ کے نام سے معروف ہوئے۔

برسوں کو شمش ہو تی رہی کہ سول کوڈ سے خارج شدہ دیوانی مسائل کو بھی ضروری اصلاحات کے بعد ایک مدون قانون کی شکل دے دی جائے۔ سنہ ۱۹۱۵ء میں سلطان نے فقہ منلی پر مبنی دو فرہین عورتوں کے حقوق منسوخ نکاح سے متعلق جاری کر کے عائلی مسائل میں بعض اہم اصلاحات نافذ کیں۔ دو سال بعد ”قانون قرار حقوق عائلیہ“ کی تدوین ہوئی جو نکاح، طلاق، نفقہ، حضانت وغیرہ کے مسائل پر مشتمل تھا۔ اب صرف وراثت و وصایا کا قانون غیر مدون رہ گیا تھا۔

لے تفصیل کے لیے دیکھیے مہدی محمدانی کی تصنیف ”فلسفۃ التشريع فی الاسلام“ (بیروت سنہ ۱۹۴۵ء) باب دوم
۳۳۷

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

اس طرح بیسویں صدی کے اوائل تک سلطنت عثمانیہ میں نظام قانون کا ایک غالب حصہ ضروری اصلاح و ترمیم کے بعد مدون کیا جا چکا تھا۔ آنے والے چند برسوں میں دنیائے اسلام میں زبردست سیاسی انقلاب آیا۔ سلطنت عثمانیہ کا خاتمہ ہو گیا۔ ترکی ایک جدید جمہوریہ کی شکل میں دنیا کے نقشے پر نمودار ہوا۔ اور عرب ممالک پر اس کا اقتدار ختم ہو گیا۔ نئی جمہوری حکومت نے مقامی علما کے تعاون سے قوانین کی از سر نو اصلاح و تدوین کی کوشش کی۔ بد قسمتی سے علما کے آپسی اختلافات اور مذہبی اقتدار کی کشمکش نے ان کوششوں کو کامیاب نہ ہونے دیا۔ ان حالات سے اکتا کر سنہ ۱۹۲۶ء میں مصطفیٰ کمال پاشا سارے مدون و غیر مدون قوانین کو بیک قلم منسوخ کر کے ایک جدید ترکی سول کوڈ نافذ کر بیٹھے۔ اور اس طرح ترکی اسلامی قانون کو مختلف درجوں میں باقی رکھنے والے مسلم ممالک کی فہرست سے خارج ہو گیا۔

جدید عرب قوانین

ترکی سے الگ ہونے والے عرب ممالک نے ایک عرصے تک سلطنت عثمانیہ سے پائے ہوئے مدونہ قوانین کے ورثے کو قائم رکھا۔ لیکن آہستہ آہستہ ان ملکوں میں عرب نیشنلزم کا عروج ہوا اور مقامی حالات و ضروریات کو خاطر خواہ اہمیت حاصل ہوئی۔ چنانچہ مختلف ملکوں میں یکے بعد دیگرے عثمانی قوانین کی جگہ نئے ملکی قوانین نافذ کیے گئے۔ آزاد عرب دنیا میں نافذ ان نئے قوانین کو ہم تین قسموں میں بانٹ سکتے ہیں۔

- (۱) مدنی و تجارتی قوانین۔
- (۲) قوانین عقوبات و جرائم۔
- (۳) قوانین احوال شخصیت۔

مدنی و تجارتی قوانین

سنہ ۱۸۷۶ء کے عثمانی سول کوڈ کو منسوخ کرنے والے عرب ملکوں میں لبنان کو

نئے ہندستان میں اجتہاد کا مسئلہ

اولیت حاصل ہے۔ عرب ۱۹۳۲ء میں مذکورہ کوڈ کی جگہ اس ملک میں ”قانون موجبات و عقود“ کے نام سے ایک نیا قانون جاری کیا گیا۔ جس کا نفاذ ۱۱ اکتوبر ۱۹۳۴ء کو سارے لبنان میں ہوا۔ ۱۹۴۳ء میں نیالبنانی قانون تجارت تیار ہوا۔ مصرانیسویں صدی کے اواخر سے ہی قانونی و عدالتی معاملات میں سلطنت عثمانیہ سے خود مختاری حاصل کر چکا تھا۔ اور اس لیے وہاں سنہ ۱۸۷۶ء کا مجلہ عمل میں نہیں لایا گیا تھا۔ سنہ ۱۹۴۸ء میں وہاں جدید مصری سول کوڈ نافذ ہوا جسے عبدالرزاق سنہوری نے تیار کیا تھا۔ اس قانون سے پہلے بھی مصر میں کئی مدنی قوانین بنے تھے جب یہ نیا کوڈ نافذ ہوا تو سابق سبھی مدنی قوانین مسترد قرار پائے۔ سنہ ۱۹۵۱ء میں عراق میں نافذ ہونے والا نیا سول کوڈ (القانون المدنی العراقی ۱۹۵۱ء) بھی سنہوری کے قانونی تدبیر کامرہون منت تھا۔ بعد میں حکومت کویت کی ایما پر سنہوری نے کویتی قانون کا مسودہ بھی تیار کیا۔ شامی سول کوڈ بھی سنہوری کے مصری قانون مدنی سے کچھ زیادہ مختلف نہیں تھا۔ شمالی افریقہ کے جو عرب ممالک عالمی جنگ کے بعد فرانس یا اٹلی کے زیر اقتدار آ گئے تھے وہ بھی مدنی و تجارتی قانون کی اصلاحات میں پیچھے نہیں رہے۔ الجزائر، تیونس اور مراکش میں اسلامی اور فرانسیسی قوانین کے ماہرین کے اشتراک و تعاون سے جدید سول اور کمرشل کوڈ بتدریج نافذ ہو گئے۔ لیبیا نے سنہ ۱۹۴۹ء میں ایک نئے ملکی مدنی قانون (القانون المدنی الليبي، ۱۹۵۰ء) کو رائج کیا جو کہ بہت کچھ شامی سول کوڈ سے مشابہ تھا۔ سنہ ۱۹۶۰ء میں تیونس میں ”مجلہ قوانین تجارت“ اور ”مجلہ بحری“ کے نام سے دو نئے تجارتی قوانین اور مدون کیے گئے۔ مختلف عرب ممالک میں نافذ ہونے والے یہ سب مدنی اور تجارتی قوانین فقہ اسلامی، مصری عدالتی نظائر اور فرانسیسی و اطالوی قانونی افکار سے متاثر تھے۔

(۲) قوانین عقوبات و جرائم

سودان میں سنہ ۱۸۹۹ء میں ”تعزیرات سوڈانی“ کے عنوان سے ایک نیا قانون ”عقوبات“ (سودانیزینیل کوڈ ۱۸۹۹ء) نافذ ہوا جو اپنے نفاذ مسائل میں بہت کچھ ”تعزیرات ہند“ سے مشابہ ہے، کیوں کہ دونوں کی تیاری میں برطانوی ماہرین کا ہاتھ تھا۔ البتہ ”تعزیرات سوڈانی“ کی کچھ تجاویز ہندوستانی

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

قانون کی بہ نسبت اسلامی فقہ سے زیادہ قریب ہیں۔

سنہ ۱۹۱۸ء میں عراق اور سنہ ۱۹۳۷ء میں مصر میں نئے جامع قوانین عقوبات و جرائم، (قانون العقوبات بغدادی، ۱۹۱۸ء اور قانون العقوبات مصری، ۱۹۳۷ء) وجود میں آئے۔ لبنان کی حکومت نے سنہ ۱۹۳۹ء میں فواد عمون اور وقیف القصار پر مشتمل ایک کمیشن کے سپرد یہ کام کیا کہ وہ قدیم عثمانی قانون عقوبات کی جگہ ایک نیا پینل کوڈ تیار کرے۔ اس کمیشن کا تیار کیا ہوا مسودہ اکتوبر سنہ ۱۹۴۴ء میں قانون بن گیا۔ بعد میں اردن اور شام میں جو نئے عقوباتی قوانین (قانون العقوبات السوری، ۱۹۴۹ء اور قانون العقوبات اردنی، ۱۹۵۱ء) نافذ ہوئے وہ بڑی حد تک اسی لبنان قانون سے ماخوذ تھے۔ تیونس، مراکش اور الجزائر میں بھی سنہ ۱۹۵۰ء اور سنہ ۱۹۶۰ء کے درمیان نئے قوانین جرائم (مدونہ العقوبات، مراکش ۱۹۵۴ء اور مجلۃ العقوبات تیونس ۱۹۶۰ء) وجود میں آئے۔ لیبیا میں مصر و شام کے قوانین سے ماخوذ ایک قانون عقوبات نافذ تھا، لیکن ابھی چند سال پہلے قذافی کے دور حکومت میں نئی اصلاحات کے ذریعے جرائم سے متعلق قوانین کو کتاب و سنت کی قدیم تشریحات سے از سر نو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

(۳) قوانین احوال الشخصیہ

ترکی میں عمومی سول کوڈ سے ”پرسنل لا“ کی علیحدگی کے جس اصول کی بنیاد ۱۸۷۹ء میں پڑی تھی وہ عثمانی سلطنت کے زوال کے بعد عالم عربی میں اور بھی مستحکم ہو گیا۔ چنانچہ آج تک کسی عرب ملک میں احوال شخصیہ اور وراثت وغیرہ کے مسائل کو ملکی سول کوڈ کے تحت نہیں لایا گیا ہے۔ اس بات کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مذکورہ مسائل کو اصلاح و تدوین کے دائرے سے خارج رکھا گیا ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ان مسائل کی اصلاح و تدوین ملکی قوانین مدنی سے الگ علیحدہ طور پر ہوئی ہے۔

مصر میں عائلی مسائل کی اصلاح کا کام سنہ ۱۹۲۰ء سے ہی شروع ہو گیا تھا۔ اس کے پس منظر میں ”سلفیہ“ تحریک کے اثرات کام کر رہے تھے۔ مفتی محمد عبدالرشید رضا اور شیخ المراغی کی تحریروں نے مصریوں کا انداز فکر بدل ڈالا تھا۔ طلاق اور حقوق نسواں سے متعلق

نئے ہندستان میں اجتہاد کا مسئلہ

چیدہ چیدہ اصلاحات کے بعد سنہ ۱۹۴۳ء میں وراثت اور اس کے تین سال بعد وصایا سے متعلق مسائل بالتفصیل مدون کیے گئے۔ سوڈان میں برطانوی دور میں شرعی عدالتوں سے متعلق ایک قانون بنا تھا جس کے تحت ملک کے قاضی القضاۃ کو یہ اختیار دیا گیا تھا کہ وہ بوقت ضرورت فرمان جاری کر کے مقامی طور پر رائج مسلک حنفی کی جگہ فقہ کے کسی دوسرے مذہب کو شرعی عدالتوں میں نافذ کر دے۔ اس اہم اختیار کو وقتاً فوقتاً استعمال کر کے سوڈان میں بیشتر مصری عالمی اصلاحات کو اپنایا گیا۔ بعض مصری اصلاحات کو حال میں حکومت کویت نے بھی منظور کیا ہے۔ لبنان اردن اور شام میں سنہ ۱۹۱۴ء کا عثمانی "قانون قرار حقوق عائله" سلطنت عثمانیہ کے زوال کے بعد باقی رہ گیا تھا، لبنان میں یہ آج بھی نافذ ہے۔ اردن میں اس کی جگہ سنہ ۱۹۵۱ء میں ایک نئے ملکی قانون (قانون حقوق العائله اردنی، ۱۹۵۰ء) نے لے لی۔ شام میں شیخ علی الطنطاوی کے تعاون سے سنہ ۱۹۵۳ء میں ایک جامع قانون احوال شخصیہ نافذ کیا گیا۔ تیونس میں شیخ محمد جعیت نے حکومت کو پوری مدد دے کر سنہ ۱۹۵۶ء میں مجلہ احوال شخصیہ کا نفاذ کروایا۔ اس کے بعد بھی تیونس میں کئی اہم عائلی قوانین جاری کیے گئے۔ اور واقعہ ہے کہ یہ چھوٹا سا ملک قانونی اصلاحات و تدوین

۳۷ سنہ ۱۹۲۰ء کے دو قوانین کے ذریعے کی جانے والی اس اصلاحات کی تفصیل کے لیے دیکھیے معترف کی کتاب مذکورہ بالا، حوالہ ۲۔ صفحات ۶۰-۶۳۔

۳۸ قانون المواریث المصری سنہ ۱۹۴۳ء اور قانون الوصیۃ المصری سنہ ۱۹۴۶ء۔ ان دونوں کے انگریزی ترجموں کے لیے دیکھیے کتاب مذکور صفحات ۵۳-۶۰۔

۳۹ دیکھیے سوڈانیز محمد کورٹس آرگنائزیشن ایکٹ۔ سنہ ۱۹۱۵ء دفعہ ۱۶۔

۴۰ قاضی القضاۃ کے بعض اہم فرامین کے انگریزی ترجموں کے لیے دیکھیے معترف کی کتاب مذکورہ حوالہ ۲ صفحات ۴۳-۴۱۔

۴۱ کتاب مذکور صفحات ۹۲-۹۸۔

۴۲ کتاب مذکور۔ صفحات ۱۰۴-۱۱۳۔

۴۳ ان اصلاحات میں سنہ ۱۹۵۸ء کا "قانون تبیینت و ولایت" سب سے اہم ہے۔

مکراسلامی کی تشکیل جدید

کے معاملے میں عرب ممالک میں اب تک سب سے آگے رہا ہے۔ مراکش میں سنہ ۱۹۵۸ء میں ”مدونہ“ کے عنوان سے زواج و طلاق اور وراثت و وصایا وغیرہ کے مسائل کی جامع تدوین کی گئی۔ ایک سال بعد عراق میں بھی مذکورہ مسائل کو ایک مدون قانون کی شکل دی گئی۔ الجزائر میں سنہ ۱۹۶۰ء کے ”منشور زواج و طلاق“ کے تحت کئی اہم اصلاحات عمل میں آئیں۔ ان عرب ممالک کی فہرست میں جنہوں نے دیوانی تجارتی اور عقوباتی قوانین کے علاوہ ”پرنسپل لا“ کی بھی اصلاح اور تدوین کی ہے تاریخی سلسلے کے حساب سے آخری نام جنوبی یمن کا ہے جہاں سنہ ۱۹۷۲ء میں ایک نیا جامع قانون احوال شخصہ نافذ ہوا ہے۔

قانونی انقلاب سے محفوظ عرب ممالک

آج عالم عربی میں سعودی عرب اور شمالی یمن کے علاوہ قطر، عمان، بحرین اور متحدہ عرب امارات وہ عرب ممالک ہیں جہاں قدیم قانونی مسائل کی اصلاح و تدوین کی طرف ابھی تک کوئی باقاعدہ قدم نہیں اٹھایا گیا ہے ان ممالک میں نہ تو اب تک دیوانی تجارتی اور عقوباتی قوانین مدون ہوئے ہیں اور نہ مسائل احوال شخصہ میں کوئی نمایاں اصلاح کی گئی ہے۔ سعودی عرب اور قطر میں بکری طور پر فرقہ صنبلی کی پیروی کی جاتی ہے۔ سنہ ۱۹۲۷ء میں حجاز میں صنبلی قانون کی تدوین کی ایک کوشش کی گئی تھی جو کامیاب نہ ہو سکی بشمالی یمن میں بھی جہاں کہ ”زیدی شعیہ فقہ“ غالب ہے قانون کو مدون کرنے کی کوشش ناکام رہی۔ سلطنت عمان میں راج فقہ اباضی اسلام کے دیگر فقہی مذاہب سے خاصا مختلف ہے۔ بحرین میں کسی بھی ایک فقہی مذہب کے ماننے والوں کو غالب اکثریت نہیں حاصل ہے اور یہی حال امارات کا بھی ہے۔ ان تمام ملکوں اور خصوصاً سعودی عرب میں سلطان یا امیر کو فرامین کے ذریعے ثانوی مسائل طے کرنے کا اختیار ہے اور حالیہ برسوں میں قانونی اہمیت کے حامل کافی فرامین جاری بھی ہوئے ہیں جو کہ عموماً تجارتی معاملات سے متعلق ہیں۔ لیکن ان فرامین کا دیگر عرب ممالک میں ہونے والی قانونی اصلاحات و تدوین سے موازنہ نہیں کیا جاسکتا۔

نئے ہندستان میں اجتہاد کا مسئلہ

اصلاح و تدوین کے مختلف مآخذ

اوپر دیے گئے خاکے سے دو خاص باتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ تادم تحریر کسی عرب ملک نے ترکی کی طرح فقہ اسلامی سے یکسر چشم پوشی نہیں کی ہے دوسرے یہ کہ قانونی مسائل مثلاً نکاح و طلاق، وراثت و وصایا، ہبہ و اوقاف وغیرہ کو (جنہیں ہم ہندستانی اصطلاح میں "پرسنل لا" کہتے ہیں) ہر عرب ملک میں ملکی سول کوڈ سے علاحدہ رکھا گیا ہے۔ ان مسائل میں اصلاح و تدوین ضرور ہوئی ہے۔ مگر انہیں عمومی سول کوڈ میں ضم نہیں کیا گیا ہے۔ ساتھ ہی دیوانی تجارتی اور عقوباتی قوانین میں کی جانے والی اصلاحات کے مآخذ سے پرسنل لا کی ترمیم و تدوین کے ذرائع خاصے مختلف رہے ہیں۔ سلطنت عثمانیہ کا "مجلد احکام عدلیہ" غالب حد تک فقہ حنفی سے ماخوذ کیا گیا تھا۔ مگر عرب ممالک میں اس کی جگہ لینے والے مدنی قوانین کے بارے میں یہ بات نہیں کہی جاسکتی۔ مصری سول کوڈ سنہ ۱۹۲۸ء میں غالب عنصر فقہ اسلامی کا ضرور تھا مگر حنفی مسلک کا نہیں۔ سنہوری نے فقہ اسلامی کی حدود میں پائے جانے والے سب ہی مذاہب سے استفادہ کیا اور اس کے علاوہ مصری عدالتی نظائر اور فرانسیسی اور اطالوی قوانین سے بھی مدد لی۔ یہ الفاظ دیگر تقلید کی راہ چھوڑ کر نہ صرف "تجیر" کے طریقے کو اپنایا گیا بلکہ حسب ضرورت اجتہاد بھی کیا گیا اور اجتہاد کے تحت قیاس حیل عرف عادی اور مصالح مرسلہ کا استعمال بھی جائز رکھا گیا۔ شامی، عراقی اور کویتی سول کوڈ بھی اسی طرح تیار ہوئے۔ الجزائر، تیونس اور مراکش کے نئے قوانین ان ملکوں میں فرانس کے طویل اقتدار کے باعث دیگر عرب ممالک کی نسبت فرانسیسی قانون زیادہ متاثر ہوئے۔ عقوباتی قوانین میں اصلاح و ترمیم کا دائرہ ایشیا و افریقہ کے مذکورہ سب ہی ممالک میں دیوانی قوانین کے مقابلے میں کہیں زیادہ وسیع رہا۔ تقریباً سب ہی قوانین عقوبات و جرائم قدیم فقہی مسائل سے کافی مختلف ہیں۔

لیکن جن مسائل کو ہم "پرسنل لا" کے نام سے یاد کرتے ہیں ان میں ہونے والی جدید عرب اصلاحات کا عمومی انداز بھی مختلف رہا ہے، اور مآخذ بھی۔ دیوانی، تجارتی اور عقوباتی قوانین کے برعکس یہاں جو اصلاحات نافذ کی گئی ہیں ان کے لیے بیرونی عناصر اور غیر اسلامی قوانین سے کوئی مدد نہیں لی گئی۔ ہاں کسی مخصوص امام یا فقیہ کی مکمل تقلید کا طریقہ چھوڑ کر جملہ فقہاء کی آرا سے استفادہ کر کے مفید ترین مسائل

کا انتخاب ضرور کیا گیا۔ ”تخیر“ اور ”تلقین“ کے اصول کام میں لا کر قانونی مسائل اور بدلے ہوئے سماجی اور معاشرتی حالات میں ربط پیدا کیا گیا۔ اس سلسلہ میں فقہ کے تمام مذاہب کی مساوات تو تسلیم کی ہی گئی اس کے علاوہ امام ناہری اور ابن شبرہ جیسے فراموش شدہ فقہاء کے اقوال سے بھی فائدہ اٹھایا گیا۔ مزید برآں ابن تیمیہ، ابن قیم اور ابن قدامہ جیسے مفکرین جنہوں نے اجتہاد کو ہمیشہ زندہ و جاوید سمجھا اور تقلید پر ضرب کاری لگائی، اپنے افکار و فقہی آراء کے ذریعے جدید مصلحین کے معین و مددگار بن گئے۔ چنانچہ غیر اسلامی مآخذ سے مدد لیے بغیر صرف اسلام کے اپنے تشریعی مواد کے ذریعے مسائل عائلی و احوال شخصہ میں ضروری اصلاحات بھی نافذ ہو گئیں۔ اور اکثر ملکوں میں ان کی تدوین بھی ہو گئی۔

اصلاح شدہ مسائل

دیوانی، تجارتی اور عقوباتی قوانین میں ہونے والی اصلاحات میں اہم ترین اصلاحات ہیں (۱) حد سرقہ کی تین گ (ب) قتل بلا عمد اور شرب خمر کی حدود میں ترمیم (ج) مسائل بیئہ اور قانون شہادت کی اصلاح (د) احکام تعزیر میں تبدیلی (۴) معاہدات و مشارکات میں جانبین کی نیت اور عرف و عادات کی رعایت (ر) عدالتی کا دائی کے نئے طریقے اور (د) بینک کاری اور بیمہ کی اجازت۔ مختلف ممالک میں ان اصلاحات کے درجے اور اثرات ایک دوسرے سے الگ رہے ہیں۔^۱

عائلی معاملات میں نافذ ہونے والی اصلاحات میں سب سے زیادہ نمایاں اصلاحات ہیں۔ (۱) تعدد ازدواج پر تیونس میں مکمل پابندی اور شام و عراق میں عدالتی کنٹرول (۲) شوہر کے حق طلاق پر تیونس، الجزائر اور عراق میں قانونی گرفت (۳) نشہ، دباؤ یا غیظ کے زیر اثر دی ہوئی طلاق کی صر سوڈان، اردن، شام اور عراق میں قانونی نامنظوری اور ان سب ملکوں میں ”طلاق ثلاثہ“ کا خاتمہ (۴) مصر، شام، تیونس، مراکش اور سوڈان میں حمل کی طویل ترین مدت ایک سال ہونے کا قانون۔ (۵) محبوب الارث اولاد کے حق میں ”لازمی وصیت“ کا مصر،

۱۔ یہ سب ان اصلاحات کا کوئی جامع مطالعہ اردو یا انگریزی میں اب تک کسی نے نہیں کیا ہے۔ مستف

کی نظر سے عربی میں بھی اس طرح کی کوئی جامع کتاب اب تک نہیں گزری ہے۔

نئے ہندستان میں اجتہاد کا مسئلہ

شام، تیونس، مراکش اور کویت میں قانونی وجوب (۶)، مصری سوڈانی اور عراقی قوانین کے تحت وارث کے حق میں وصیت کی عام اجازت (۷)، تیونس میں تبئیت (گود لینے) کا جواز اور (۸) مصر، شام اور تیونس میں اوقاف علی الاولاد کا یکسر خاتمہ۔

جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں عائلی مسائل میں کی جانے والی اصلاحات کے مقابلے میں نئے مدنی، تجارتی اور عقوباتی قوانین قدیم فقہی آراء اور نصوص کی معروف تشریحات سے زیادہ دور رہے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں نئے عائلی مسائل میں سے ہر ایک کا جواز اسلام کی چودہ سو سالہ تاریخ میں پائے جانے والے کسی نہ کسی مسلک یا فقہی رائے یا دو فقہاء کے اقوال کے امتزاج میں مل جاتا ہے۔ اس کے برعکس دیگر قوانین کی اصلاح کے لیے مصلحین کو اجتہاد کی تمام تر دستوں کا سہارا لینا پڑا ہے، اور اکثر و بیشتر نصوص کی مکمل طور پر نئی تشریح کرنی پڑی ہے۔

خاتمہ کلام

دنیا نے عرب سے باہر دیگر ملکوں کے مسلمانوں میں ایک عام رجحان یہ پایا جاتا ہے کہ ”پرسنل لا“ کو اصلاح و تدوین کے معاملہ میں دیگر قوانین کے مثل نہیں سمجھا جانا چاہئے بلکہ اس کے ساتھ خصوصی امتیاز برتنا چاہئے۔ اس کے ساتھ ہی ”پرسنل لا“ کے دائرہ کو وسیع سے وسیع تر کر کے اس کے زمرہ میں خاندانی معاملات کے علاوہ کنیہ بندی، بیمہ اور پراڈمینٹ فنڈ جیسے معاملات کو بھی شامل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ چنانچہ پاکستان میں ”اسلامی مملکت“ کے قیام کے مطالبات اور حکومت کی طرف سے ان کی پوری حمایت کے باوجود غیر منقسم ہندستان سے ورثہ میں پائے ہوئے مدنی، تجارتی اور تعزیریاتی قوانین پر کوئی نظر ثانی یا مکنتہ چینی اب تک نہیں ہوئی ہے۔ اس کے برعکس جب حکومت نے سنہ ۱۹۶۱ء میں

۱؎ تعزیرات ہند سنہ ۱۸۹۱ء اسلامی عقربات سے قطعاً مختلف ہونے کے باوجود پاکستان میں جوں کا توں نافذ ہے۔ اس کے علاوہ جو دیگر ہندوستانی قانون وہاں باقی ہیں ان میں سنہ ۱۸۷۲ء کا قانون عقود سنہ ۱۸۸۲ء کا قانون انتقال جائیداد اور سنہ ۱۹۳۲ء کا قانون بیع شامل ہیں۔

عالمی قانون کی اصلاح کی تو عوام اور علماء کے بعض طبقوں نے سخت احتجاج کیا۔ بریٹش فلسفیان، یونان، یوگوسلاویہ اور بھارتی لینڈ میں مسلمان اقلیتوں نے ”پرسنل لا“ کے تحفظ کے لیے حکومت سے ضمانتیں مانگیں۔ ہندوستان میں گزشتہ چند برسوں میں سول کوڈ اور پرسنل لا کے مسئلے کو لے کر جو آوازیں بلند کی گئی ہیں اس کے ذکر کی ضرورت نہیں۔

اس مقالے میں ہم نے عرب ممالک میں قانونی اصلاحات کا جو مختصر جائزہ پیش کیا ہے اس سے یہ بات ضرور نکلتی ہے کہ پرسنل لا کو ملک کے دیگر قوانین سے ممتاز رکھنے کا رجحان بے بنیاد نہیں ہے۔ لیکن ایک اہم ترین سوال یہ ہے کہ عالم عرب کی قانونی نشاۃ ثانیہ سے غیر عرب اسلامی دنیا کو کیا سبق ملتا ہے؟ تمام عرب ممالک میں مسلمانوں کی زبردست اکثریت ہی نہیں بلکہ اکثریتیں صرف مسلمان ہی بستے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک آدھ ملک کے استثنائے ساتھ عرب ممالک کا دستوری مذہب اسلام ہے۔ چنانچہ ان ملکوں میں اگر باب حکومت کسی نہ کسی درجے میں ”اولی الامر“ کا مرتبہ رکھتے ہیں۔ وہاں کے حکام اور مفکرین کا اشتراک ”اجماع“ سمجھا جاسکتا ہے۔ عوام کے منتخب نمائندوں کے فیصلے ”اجماع امت“ کہلا سکتے ہیں۔ یقیناً اسلام اپنے پیروں کو ایسے ممالک میں اپنا صحیح راستہ متعین کرنا سکھاتا ہے۔ اسباب امور کے فیصلوں اور اجماعی احکام کو تسلیم کرنے کے مسئلے بتاتا ہے۔ چنانچہ عرب ممالک میں قانونی انقلاب کامیاب رہا ہے۔ لیکن یہ سب انہیں ملکوں میں ہو سکتا ہے جہاں کا دستوری یا کم از کم اکثریتی مذہب اسلام ہو۔ کیوں کہ قانون سازی بہر حال جدید دنیا میں حکومت اور عوام کے نمائندوں کا ہی کام ہے۔ لہذا غیر عرب مسلم ممالک مثلاً پاکستان، انڈونیشیا، ایران، افغانستان، صومالیہ وغیرہ عالم عربی کے دکھائے ہوئے راستے پر چل کر کامیابی کے ساتھ اپنے

۳۱ دیکھیے مصنف کی کتاب مذکورہ (حوالہ ۲) باب ۱۶

۳۲ دیکھیے کتاب مذکور صفحات ۲-۸

۳۵ دیکھیے مصنف کی کتاب ”مسلم پرسنل لا کے تحفظ کا مسئلہ“ مطبوعہ، ذاکر حسین انٹی ٹیوٹ

نئے ہندستان میں اجتہاد کا مسئلہ

اپنے یہاں قانونی انقلاب لا سکتے ہیں۔ اور ان میں سے کچھ ممالک میں ایسا ہوا بھی ہے۔
لیکن ہم کو یہ معلوم کرنا ہے کہ اسلام کی تعلیم ان مسلمانوں کے لیے کیا ہے جو ان ملکوں
میں اقلیت کی حیثیت سے رہتے ہیں جہاں کا سرکاری مذہب اسلام نہیں ہے۔ اور وہ مسلمان
کیا کریں جو کسی ایسے سیکولر ملک کے باشندے ہوں جہاں قانون سازی اور معاشرتی اصلاح
میں کسی بھی مذہب کے مسائل پر عمل کرنے کی حکومت کے لیے کوئی گنجائش نہ ہو۔ ظاہر ہے
کہ دونوں صورتوں میں مذہبی فقہی مسائل اور ملکی قوانین میں تضاد ہو سکتا ہے۔ تو ایسے ممالک
میں ”اولی الامر“ سے کیا مراد ہوگی؟ اجماع اور اجتہاد کی کیا شکلیں ہو سکتی ہیں؟ ”سیاست شرعیہ“
اور ”جیل“ وغیرہ کے استعمال کا اختیار کسے ہے؟ ملکی عرف و عادات اور مقامی حالات و نظریات
کا کیا مقام ہونا چاہیے؟ قوانین میں اصلاح و ترمیم کو کس حد تک اور زندگی کے کن کن پہلوؤں میں
تسلیم کیا جائے؟ اور اگر کسی مخصوص پہلو میں اصلاح و ترمیم کے لیے کوئی گنجائش نہ ہو تو اس
سلسلے میں ارباب حکومت اور ملک کے دوسرے باشندوں سے کیسے معاملہ کیا جائے؟ کیا ان
ملکوں میں بھی ”پرسنل لا“ کو دیگر مدنی قوانین سے بالکل علیحدہ رکھنے اور ان کے بجنہ برقرار
رکھنے کا اہتمام ہونا چاہیے؟ اگر ہاں تو کیا اس کا یہ مطلب ہوگا کہ ”پرسنل لا“ کو جمود و سکوت
کے شکنجوں میں جکڑا رہنے دیا جائے اور عالم عربی و دیگر مسلم ممالک میں ہونے والی روز افزوں
قانونی ترقی کو اپنے لیے شجر ممنوعہ قرار دے لیا جائے؟ ان تمام سوالات کے جوابات ”غرب
اسلام“ اور ”غیر عرب اسلام“ کے درمیان ربط و ہم آہنگی، قرب یا بعد کے زاویے متعین کریں گے۔
قرآن و حدیث اور فقہ اسلامی پر واقعی دسترس رکھنے والے مفکرین روشن خیالی اور وسعت نظر
کے ساتھ ان کا عمیق مطالعہ کر کے جلد از جلد ان اہم سوالات کے جوابات مرتب کریں۔ غیر عرب
مسلمانوں اور خصوصاً غیر مسلم یا سیکولر ممالک میں بسنے والی مسلمان اقلیتوں کی حیران و پریشان
برادری کی یہ ایک عظیم خدمت ہوگی۔

۱۷ ایران، انڈونیشیا اور پاکستان میں ہونے والی عائلی اصلاحات کے لیے دیکھیے معترف کی کتاب

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ہم اس سلسلے میں اپنی کم فہمی اور عجز کا اقرار کر کے دہی زبان سے صرف دو باتیں عرض کریں گے۔ اول یہ کہ جو دین عرب و عجم کا فرق مٹانے کے لیے آیا تھا اس کے دامن میں صرف مسلم ممالک میں رہنے والی مسلمان اکثریتوں کو ہی نہیں بلکہ غیر اسلامی اور سیکولر ملکوں میں بسنے والی مسلمان اقلیتوں کو بھی نظام قانون کی ترقی و ارتقاء کے معاملے میں مناسب ہدایات ضرور بالضرور ملیں گی۔ دوسرے یہ کہ جس دین کے پیرو اس کے وطن ابتدائی میں نظام قانون کے سلسلے میں اس قدر امتیاز حاصل کر چکے ہیں اس کے نام یواؤں کو دنیا کے کسی بھی دوسرے حصے میں اس معاملے میں "غریب الغریب" بن کر نہیں رہنا چاہیے۔

سید خالد رشید

اینکلو محمدن لا: بعض بنیادی مسائل

”اینکلو محمدن لا“ ہندستان میں مسلمانوں کے شخصی قانون کا مخصوص نام ہے۔ یہ فقہ اسلامی سے مختلف ہے اس میں فقہی اصولوں کے علاوہ ایسے بھی بیرونی اصول شامل ہیں جو اصلاً ہندستان کے رواج و تہذیب کی دین ہیں اور انگریزی قانون عدالتی فیصلوں کے ذریعے رفتہ رفتہ اس کا جز بن گئے ہیں۔ اس مضمون میں تاریخی اعتبار سے ہندستان میں ”اینکلو محمدن لا“ کے ارتقا کا جائزہ لینا مقصود نہیں ہے بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ ہندستان میں مسلمانوں کو اپنے شخصی قانون سے متعلق کن مسائل کا سامنا ہے۔

اجتہاد کا مسئلہ

اگر کسی قانون میں عمری تقاضوں کو پورا کرنے اور وقت کے ساتھ ساتھ اپنے آپ میں تبدیلی لانے کی صلاحیت ختم ہو جائے تو ایسے قانون کی افادیت بھی ختم یا محدود ہو جاتی ہے۔ قانون کی اس کمزوری کا ازالہ اصول اجتہاد کے اطلاق سے ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اجتہاد کی ضرورت پر شاید ہی کسی کو اختلاف ہو۔ البتہ بنائے اختلاف مسلمہ یہ ہے کہ اجتہاد کے لیے کون مجاز ہے۔ ایک خیال یہ ہے کہ اجتہاد کا اختیار ملک کے اسی قانون ساز ادارہ کو حاصل ہونا چاہیے جو ملک کے آئینی نظام کے تحت ملکی قوانین کو وضع کرنے کا مجاز ہے۔ برخلاف اس کے دوسرے حلقہ فکر کے نزدیک اجتہاد کا حق صرف مسلمان قوم کو حاصل ہے۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

آخر الذکر خیال کے لیے دو دسیلوں کو خاص طور پر بطور جواز پیش کیا جاتا ہے، جن میں سے ایک اصول پر مبنی ہے اور دوسری حقائق پر۔ اصول پر مبنی دلیل یہ ہے کہ اسلامی قانون میں تبدیلی لانے کے لیے ملکی قانون ساز ادارہ وہ شرائط پوری نہیں کرتا جو ائمہ اور فقہاء لفظ ”مجتہد“ کی تعریف میں بیان کرتے آئے ہیں۔ حقائق پر مبنی دلیل یہ ہے کہ چونکہ انگریزی دور میں مسلمانوں کے شخصی قانون میں جو بھی تبدیلیاں عمل پذیر ہوئی ہیں وہ سبھی خود مسلمان قوم کی تحریک اور کوششوں کا نتیجہ تھیں، اس لیے جمہوری ہندوستان میں اجتہاد کی تحریک کا وہی حق مسلمان قوم کو حاصل ہونا چاہیے جس کا استعمال وہ دور غلامی تک میں کر چکی ہے۔ سب سے بہتر صورت یہ ہوگی کہ مسلمان قوم ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو کر اس مسئلے پر غور کرے۔ وقت کا تقاضہ ہے کہ اجتہاد کی ضرورت و اہمیت کا ایک بار پھر جائزہ لیا جائے۔ اور ہندوستانی مجتہدین کی ایک جماعت تشکیل دی جائے۔ جس میں مذہبی درگاہوں کے اساتذہ اور خالص دینی کام کرنے والی جماعتیں شامل ہوں۔ یہ وقت ضرورت اس جماعت کی سفارش پر پارلیمنٹ ”این گلو محمدن لا“ میں ضروری تبدیلیاں لائے۔ لیکن مسلمانوں کا ایک پلیٹ فارم پر جمع ہونا ہی سب سے بڑا مسئلہ ہے۔ مسلمانوں کا عام ”ریفرنڈم“ بھی ایک حل ہے اس کا۔ لیکن اس میں قباحتیں زیادہ ہیں۔ اور غلطیوں کا شدید امکان ہے۔

۲۔ شریعت ایکٹ

۱۹۳۷ء میں شریعت ایکٹ کا نفاذ اس لیے ہوا تھا کہ ہندوستانی مسلمانوں میں مروج ان غیر اسلامی رسم و رواج کو ختم کیا جاسکے جو رفتہ رفتہ قانونی حیثیت حاصل کر چکے تھے۔ لیکن ۱۹۳۷ء کے اس ایکٹ نے بغیر کسی جواز کے ”وصیت“ کو اس قانون سے مستثنیٰ کر دیا۔ اس استثنیٰ کا نتیجہ یہ ہوا کہ (مثال کے طور پر) خوجہ فرقے سے تعلق رکھنے والا کوئی بھی شخص اپنی تمام جائداد کو بذریعہ وصیت کسی کے نام منتقل کر سکتا ہے جو کہ اسلامی فقہ کی رو سے جائز نہیں۔ اسی طرح ۱۹۳۷ء ایکٹ کا تبیت (Adoption)

اینگلو محمد ن لا : بعض بنیادی مسائل

پر بھی اطلاق نہیں ہوتا۔ اور کم از کم پنجاب میں آج بھی ایک مسلمان کسی کو متنبی کر سکتا ہے جب کہ تنبیت کا تصور بھی اسلامی قانون میں نہیں پایا جاتا۔

۲۔ مسلمان کون ہے ؟

چوں کہ ہندوستان میں اسلامی شخصی قانون کا اطلاق صرف مسلمانوں پر ہوتا ہے اس لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ مسلمان کسے کہتے ہیں۔ ۱۹۲۲ء سے آج تک یہ مسئلہ تین بار ملک کی مختلف ہائی کورٹوں کے سامنے آچکا ہے کہ مسلمان کی تعریف کیا ہے ؟۔ مدراس ہائی کورٹ^۱ اور کیرالا ہائی کورٹ^۲ نے احمدیہ فرقے کے افراد سے متعلق اور لاہور ہائی کورٹ^۳ نے شیعہ فرقے کے ضمن میں غور کرتے ہوئے لفظ ”مسلمان“ کی یہ تعریف پیش کی تھی کہ وہ شخص جو کلمے پر یقین رکھتا ہے مسلمان ہے۔ لہذا شیعہ و احمدیہ مسلمان ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ ختم نبوت کو ہم کیا درجہ دیں۔ ہندوستانی علما کی ایک بڑی جماعت احمدیہ مسلمانوں کو خارج از اسلام تصور کرتی ہے۔ پاکستان میں جو ہوا وہ معلوم ہی ہے۔ اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ احمدیہ مسلمانوں کے متعلق ہندوستانی مسلمانوں کا ایک اجتماعی نظریہ سامنے آئے تاکہ آئندہ اگر یہ مسئلہ سپریم کورٹ یا کسی دوسری عدالت کے سامنے آئے تو فیصلہ کرتے وقت اس کے سامنے قومی نظریہ بھی ہو۔

میری ذاتی رائے میں چوں کہ لفظ ”مسلمان“ کی تعریف پر فقہاء کو بذاتِ خود اختلاف ہے اس لیے اس اختلافی مسئلے کے متعلق صرف ایک مکتب فکر کو دوسروں پر فوقیت دینے ہوئے احمدیہ کو خارج از اسلام تصور کرنا مناسب نہیں۔ خاص طور پر احمدیہ جماعت کے اس فرقے کو جو مرزا غلام احمد کو نبی کا درجہ نہیں دیتا۔

(1) AIR (1922) 45 Madras, 986

(2) AIR (1971) Ker. 206

(3) AIR (1933) Lah. 759

۴۔ طلاق البدعت

موجودہ ہندستان میں طلاق البدعت مسلمانوں کا سب سے بڑا المیہ ہے۔ ایک عام مسلمان کو عموماً طلاق السنّت کا علم بھی نہیں ہوتا۔ اور اس طرح رفتہ رفتہ ہندستانی مسلمان طلاق البدعت کو وہ درجہ دیتے جاتے ہیں کہ جس کا انھیں فقہ کی رو سے کوئی اختیار نہیں۔ عدالتوں نے اس مسئلے پر کبھی غور کرنے کی ضرورت محسوس نہ کی اور سیکڑوں سال تک طلاق البدعت کو بے چوں و چرا تسلیم کر کے اسے اور مستحکم بنا دیا۔ ضرورت ہے کہ طلاق السنّت کو جس میں بہت خیر و برکت ہے، پھر سے ہندستان میں مروج کیا جائے۔ یہ بہت آسانی سے ۱۹۳۸ء کے اسلامی قانون طلاق میں صرف معمولی ترمیم سے ہو سکتا ہے۔

۵۔ وقف علی الاولاد کا مسئلہ

اکثر اسلامی ممالک نے وقف علی الاولاد کو منسوخ کر دیا ہے۔ ہندستان میں ایسا تو نہیں ہوا لیکن ساتھ ہی ان کی بقا و دوام کے لیے کوئی تدبیر بھی نہ کی گئی۔ وقف کی تنظیم سے متعلق موجودہ قوانین کا وقف علی الاولاد پر اطلاق نہیں ہوتا۔ یعنی متولی کسی کے سامنے جواب دہ نہیں ہے۔ اس کو اپنی ذمّے داریوں کا احساس صرف عدالتوں کے ذریعے ہی دلایا جاسکتا ہے صرف یہی نہیں بلکہ بعض قوانین کا وقف علی الاولاد پر اتنا مُضر و مہلک اثر پڑا ہے کہ اس کی بقا ہی خطرے میں پڑ گئی ہے۔ چنانچہ انکم ٹیکس، گفٹ ٹیکس، اسٹیٹ ڈیوٹی، ویلجہ ٹیکس، خاتمہ زمینداری، سیلنگ، رینٹ کنٹرول وغیرہ سے متعلق قوانین ایسے اوقاف کو اپنی دفعات سے مستثنیٰ نہیں کرتے۔ نتیجہ کے طور پر بیشتر ایسے اوقاف کی آمدنی ان کی نذر ہو جاتی ہے اور جو بچتی ہے وہ خُرد بُرد ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آج ہندستان میں نئے وقف علی الاولاد وجود میں نہیں آرہے ہیں۔

وقف علی الاولاد کی افادیت کے پیش نظر اسے یکسر منسوخ کرنا مناسب نہیں۔

لیکن دوسری طرف حکومت کی موجودہ پالیسی یہ نہیں کہ اس قسم کے اوقاف کو مذکورہ

اینگلو محمدن لا: بعض بنیادی مسائل

قسم کے قوانین کے دائرہ اطلاق سے باہر رکھا جائے۔ تمام مذاہب کے نجی اوقاف کی طرف حکومت کا یہی رویہ ہے جس پر اس نے پچھلے بیس سال سے زائد کے عرصے میں نظر ثانی کرنے سے انکار کر دیا ہے۔ موجودہ صورت حال میں ہندوستانی وقف علی الاولاد کی بقا کی زیادہ اُمید نہیں کی جاسکتی۔

کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ اوقاف علی الاولاد بجائے دوائی ہونے کے صرف ایک متعینہ مدت کے لیے ہوں۔ مثلاً چالیس سال؟ تاکہ اس کے دوائی ہونے کی صورت میں جو مضر اثرات مرتب ہو رہے ہیں اُن سے نجات حاصل ہو اور واقف کے پیش نظر جو دینی و دنیاوی فوائد ہوتے ہیں وہ بھی حاصل ہو سکیں۔

۱۰۔ زبانی سہہ

۱۹۷۲ء کے ایک فیصلے میں کیرالا ہائی کورٹ نے جسٹس کرشنا آئر (موجودہ جج پیرم کورٹ) نے ایسی زبانی سہہ کو جو مذہبی امور کے لیے نہ ہو اور اس کی باقاعدہ رجسٹری بھی نہ ہوئی ہو غیر قانونی قرار دیا۔ جسٹس آئر نے اپنے فیصلے میں سہہ کی دو قسمیں متعین کیں: سہہ برائے مذہبی امور و عام سہہ۔ سہہ کی یہ تقسیم درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ اسلام نے سہہ کی اس طرح کوئی تقسیم نہیں کی اور کسی قسم کے سہہ کے لیے خواہ وہ زبانی ہو یا تحریری رجسٹریشن کی قید نہیں لگائی اور جب منطقی جائداد سے متعلق موجودہ قانون خاص طور پر اسلامی سہہ کو مستثنیٰ کرتا ہے تو ایسی صورت میں خواہ مخواہ کی تاویل کے ذریعے سہہ کی دو قسمیں مقرر کر کے اس میں سے ایک قسم (یعنی عام زبانی سہہ) کے لیے رجسٹری کی شرط لگانا مسلم پرسنل لا کے بنیادی اصول سے انحراف ہے اور بلاوجہ عام مسلمان کو دشواری و خرچ میں ڈالتا ہے۔ شک ہے کہ ابھی تک کسی اور عدالت عالیہ نے اس فیصلے کو قبول نہیں کیا ہے۔ میرے خیال میں خود کیرالا ہائی کورٹ کو اپنے فیصلے پر نظر ثانی کرنی چاہیے۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

(i) انتقال یا طلاق کی صورت میں شادی ختم ہونے کے بعد اگر اولاد حسب ذیل مدت کے اندر پیدا ہوتی ہے تو اسے جائز تصور کیا جاتا ہے۔

شیعہ : ۱۰ ماہ

حنفی : ۲ سال

شافعی و مالکی : ۴ سال

ہندوستانی قانون شہادت کی دفعہ ۱۱۲ اس مدت کو صرف ۹ ماہ اور دس دن مقرر کرتی ہے۔ یہ مسئلہ کہ دفعہ ۱۱۲ اسلامی قانون کی نفی کرتی ہے یا نہیں طے نہیں پاسکتا ہے عام طور پر خیال ہے کہ ۲ یا ۴ سال کی مدت حل بہت زیادہ ہے اور اس لیے یا تو شیعہ مذہب میں مقرر کی گئی مدت سے اتفاق کیا جائے یا پھر دفعہ ۱۱۲ میں مقرر کی گئی مدت کو معقول سمجھ کر مان لیا جائے۔ بعض فقہاء کا خیال ہے کہ حل کی یہ مدت اُسی وقت تسلیم کی جاسکتی ہے جب کہ زوجہ نے اپنے شوہر کے انتقال یا طلاق کے بعد ہی اسے حاملہ ہونے کا اعلان کر دیا ہو۔ اس مسئلہ پر مزید غور و فکر کی ضرورت ہے۔

(ii) اسلامی قانون کے تحت ایسے شخص کی اولاد کو جس کا انتقال اپنے باپ کی زندگی میں ہو گیا ہو، اپنے دادا کی جائداد میں حق ترکہ حاصل نہیں ہوتا۔ اسلام نے سہ اور وصیت کے ذریعے محروم پوتے کے حق کی حفاظت کی راہ نکالی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ فی زمانہ بعض صورتوں میں اس کے حق میں نہ تو سہ کیا جاتا ہے اور نہ وصیت۔ اکثر اسلامی ممالک (مثلاً مصر، شام، عراق، پاکستان وغیرہ) نے ایسے قانون وضع کر دیے ہیں جن کی رو سے محروم پوتے کو اپنے مرحوم باپ کے حق کے برابر (جو اسے بشرط حیات ملتا) دادا کی جائداد میں حق ترکہ ملتا ہے۔

یہ مفید قانون ہندوستان کے لیے بھی بنایا جاسکتا ہے۔

(iii) حنفی اصول کے مطابق کسی شخص کی جائداد میں ایسے شخص کو جس نے عداً یا غیر عداً

اینگلو محمدن ۱۱: بعض بنیادی مسائل

اول الذکر شخص کا قتل کر دیا ہو حق ترکہ نہیں ملتا۔ مالکی اور شیعہ اصول کے بموجب قتل اگر عمدہ کیا گیا ہے تب ہی قاتل کو حق ترکہ نہیں مل سکتا۔ یہی نظریہ مناسب و معقول معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ محض حادثے کی صورت میں ایک شخص کو حق ترکہ سے محروم کرنا کچھ سخت اصول معلوم ہوتا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ایسے تمام واقعات میں شخص متعلق کی نیت ہونے یا نہ ہونے کا جائزہ بہت احتیاط سے لینا ہوگا۔

(iv) کیا وقف کی آمدنی کا ایک قلیل حصہ (مثلاً پانچ فیصد) مسلمانوں کی عام فلاح و بہبود پر خرچ کیا جاسکتا ہے؟ میرے خیال میں ایسا کرنا جائز قرار دیا جاسکتا ہے۔ بشرطیکہ قانون وقف (مثلاً ۱۹۵۲ء مرکزی ایکٹ برائے وقف) میں ترمیم کے ذریعے ایسا کرنے کا اختیار دے دیا جائے کیوں کہ میں سمجھتا ہوں کہ اگر قانون وقف کے تحت اوقاف کی پانچ فیصد سالانہ آمدنی وقف بورڈ کے اخراجات کے واسطے اور ایک فیصد سنٹرل وقف کونسل کے لیے خرچ کی جاسکتی ہے تو اسی طرح مزید پانچ فیصد آمدنی مسلمانوں کی فلاح و بہبود پر کیوں نہیں خرچ ہو سکتی؟ مزید یہ کہ جب تمام دوسرے اخراجات قانونی از قسم انکم ٹیکس، مقامی ٹیکس، رجسٹریشن اور کورٹ فیس وغیرہ وقف کی آمدنی سے قانونی طور سے وضع کیے جاتے ہیں تو پھر مسلمانوں کی عام فلاح و بہبود کے واسطے جو کہ ہر وقف کا مقصد ہوتا ہے کچھ آمدنی ملنے کی سطح پر مسلمانوں کی تعلیم اور معاشی ترقی پر کیوں نہ خرچ کی جائے؟

فکر اسلامی کی تشکیل مجدد

سید وحید الدین

اسلامی فکر کی تشکیل نو اقبال کی نظر میں

اسلام بحیثیت خارجی حقیقت کے ایک تاریخی منظر ہے اور بحیثیت تاریخی منظر کے انسانی تہذیب اور عالمی ثقافت کا ایک حصہ اس طرح ہم اسلام کے مابعد الطبیعیاتی مضمرات سے قطع نظر اس کے تاریخی کردار کا جائزہ لے سکتے ہیں اور اس انقلابی شخصیت کے متعلق بھی سوال کر سکتے ہیں جس سے اسلام کا آغاز ہوا اور جس نے اس کو تاریخ میں مؤثر مقام عطا کیا۔ وہ کیا محرکات تھے جس نے اس کو تاریخ کے خاص موڑ پر نذیر و بشیر کی حیثیت سے دنیا کے سامنے پیش ہونے پر آمادہ کیا۔ اور پھر اپنے پیام سے تاریخ کا ایسا رخ بدلا کہ اس کے پیام کی گونج آج تک ہم کو سنائی دیتی ہے اور پھر ساتھ ہی انسان کی باطنی زندگی میں بھی ایک انقلاب برپا کیا اور اس کی نئے سرے سے تشکیل کی۔ اسلام کی پیدائش ایک باطنی تجربے کی ممنون ہے جو اک فرد کی زندگی تک محدود نہیں رہا بلکہ اقوام کی زندگی میں دوزر انقلاب کا باعث بنا۔ قانون اور سیاست کے نئے سانچے پیش کیے اور آدمی کو مجبور کیا کہ وہ اپنی فکر اور تجربے کو نئے انقلاب کے مطابق کرے۔

اسلام نے ساتھ ہی عقائد و اعمال کا نظام پیش کیا۔ ہر مذہب آدمی اور اس کے مقدر کا مخصوص شعور پیش کرتا ہے۔ اور چونکہ اسلام کی اساس توحید ہے اس لیے سب سے بنیادی تصور خدا سے متعلق ہے وہ اول ہے آخر ہے۔ ظاہر ہے باطن ہے وہ تمام اشیا میں موجود ہے اور

اشیا سے ماورا بھی ہے، وہ موجود کو معدوم اور معدوم کو موجود کر سکتا ہے۔ پھر انسانی وجود ہے جو اپنا مخصوص مقام رکھتا ہے۔ انسان دوسری اشیا کی طرح ایک "شے" نہیں ہے جو خود اپنے سے بے خبر بلکہ نہ صرف ذی شعور ہے بلکہ اپنے ذی شعور ہونے کا بھی شعور رکھتا ہے تو بھی اس انسان کا جس کی اپنی ایک مخصوص حیثیت کائنات میں ہے اور اس ہستی کا جو سرچشمہ وجود ہے کیا تعلق ہے۔ اسلام کا بحیثیت ایک دعوت کے دار و مدار شہادت پر ہے۔ اس اقرار پر کہ خدا ایک ہے اپنے اظہار میں وہ انسان کی شہ رگ سے بھی قریب ہے لیکن اپنے بطون میں دور و الورا ہے۔ لہذا اسلام کا دار و مدار انسان پر ہے اور یہ ایمان بالغیب ہے یعنی اس حقیقت پر ایمان جو ناقابل تصور و تعقل ہے۔

اسلام کا دوسرا دور اس وقت شروع ہوتا ہے جب خود ایمان زیر بحث بن جاتا ہے اور ہمیں سے اسلام صرف ایک مذہبی تجربے کی شکل اختیار نہیں کرتا جو مخصوص اعمال کا طابعد ہے بلکہ اب سوالات پیدا ہوتے ہیں، مذہب کے بنیادی عقائد مسائل کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ خالق کون ہے اور تخلیق سے کیا مراد ہے اور جب انسانی فکر اس مفہوم کی تشکیل و تاویل میں لگ جاتی ہے تو اختلافات کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ اگر ایمان انسان کی طمانیت کا باعث بنتا ہے تو فکر اضطراب پیدا کرتی ہے۔ جب نئی تہذیبوں اور نئے اسالیب فکر سے سابقہ پڑتا ہے تو پھر عقائد اور اس کے مروجہ تعبیرات اپنی بدیہیت کھودیتے ہیں اور نئی تشریح کے طالب ہوتے ہیں۔ تاریخ بتاتی ہے کہ جو جوابات کسی زمانے میں تشفی کا باعث بن سکتے ہیں وہ ایک دوسرے زمانے میں زندگی سے اپنا معنوی ربط کھودیتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ جوابات بے معنی نظر آنے لگتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہبی فلسفہ یا الہیات کا ہر زمانے کی علمی سطح سے تعلق ہوتا ہے اور جب وہ سطح بدل جاتی ہے تو پھر ان کی عصری قدر و قیمت بھی نظر سے گم ہو جاتی ہے اور اب ضرورت پڑتی ہے کہ پرانے مسائل کے لیے نئے زاویہ نگاہ کو اپنایا جائے اور ان کے اظہار کے لیے زبان و بیان کے نئے سانچے تلاش کیے جائیں اور ساتھ ہی یہ بھی دیکھا جائے کہ وہ مسائل جو کسی زمانے میں آدمی کے اضطراب کا باعث بنتے تھے کیا ان کا تعلق واقعی مذہب کے ابدی سوالات سے ہے یا صرف عصری مطالبات سے۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

جن مفکرین نے وقت کی نزاکت کو محسوس کیا اور اسلامی فکر کی تشکیل جدید کے مسئلے کو عصری فلسفہ اور جدید سائنس کے رجحانات کی روشنی میں سوچا اور متعلقہ مسائل کا نئے سرے سے تعین کیا ان میں اقبال کا مخصوص مقام ہے۔ اقبال نے فلسفہ مغرب کا غائر مطالعہ کیا تھا اور ان کو اس کا اچھی طرح احساس تھا کہ یہ تشکیل مروجہ عقلیت کے سطحی تصور کے سہارے اور نہ صرف حسی تجربے کی اساس پر ممکن ہے۔ کانٹ کی تنقید عقل خالص نے فہم انسانی کے حدود اور اس کے ساتھ خالص عقلی بنیادوں پر مابعد الطبیعیات کی تشکیل کو خارج از امکان قرار دیا تھا اور ماورائی طرف اپنا راستہ شعور اخلاقی کے توسط سے حاصل کرنے کی کوشش کی تھی اس لیے اقبال نے یہ محسوس کیا کہ مغربی فکر کی تحقیقات کا لحاظ کیے بغیر اسلامی فکر کی تشکیل بھی ممکن نہیں۔ اقبال کے خیالات سے ہم اس حد تک سروکار رکھیں گے جس حد تک وہ ان کے فلسفیانہ خطبات میں ہم کو ملتے ہیں۔ کیوں کہ ہم کسی شاعر سے خواہ اس کی شاعری کی فلسفیانہ اساس کچھ ہی کیوں نہ ہو یہ توقع نہیں کر سکتے کہ وہ اپنے شاعرانہ تصورات کے فلسفیانہ مضمرات کو پوری طرح پیش نظر رکھے گا۔

یہاں یہ ضروری ہے کہ ہم خطبات کے دو پہلوؤں کو ایک دوسرے سے ممتاز رکھیں۔ ایک تو اقبال کا فکری اقدام ہے جس کا تعلق منہاج سے ہے۔ دوسرا مذہبی فلسفہ یا الہیات کی تشکیل ہے۔ پہلا حصہ ایک پروگرام پیش کرتا ہے، وہ بنیادی سوالات اٹھاتا ہے، اور پھر ان کے جواب دینے کی کوشش کرتا ہے۔ پہلے حصے کا تعلق سوالات سے اور طریقہ کار و طرز فکر سے ہے دوسرے حصے کا تعلق مخصوص تصورات سے جن کا صواب و خطا بحث کا طالب ہے۔ اور میرے نزدیک اقبال کے فکر کا قیمتی سرمایہ وہ سوالات ہیں جو انھوں نے اٹھائے ہیں، وہ جوابات نہیں جن سے ان کی مخصوص الہیات کی تشکیل ہوتی ہے۔ فلسفیانہ فکر کی بھی یہ خصوصیت ہے کہ سوالات کی اہمیت کا انحصار جوابات کے صواب یا عدم صواب پر نہیں ہوتا بلکہ آنے والے مفکر جوابات سے مطمئن نہیں ہوتے اور اس طرح فکر انسانی کی تاریخ آگے کی طرف بڑھتی ہے۔ جہاں تک طریقہ کار کا تعلق ہے اقبال کا نقطہ نظر بہت صائب ہے۔ ابتدا میں بحث کی گئی ہے کہ مذہب کیا ہے عقل و وجدان کیا ایک دوسرے

اسلامی فکر کی تشکیل و اقبال کی نظریں

کے مناز ہیں۔ یا ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ کیا مذہبی تاثر (Feeling) صرف شخصی و اضافی اہمیت رکھتا ہے یا اس کی معروضی و قومی (Cognitive) و علمی اہمیت کا بھی حامل ہے۔ یہ ایسے سوالات ہیں جو نہ صرف اسلام بلکہ ہر مذہب کی توجیہ و تفہیم کے لیے بنیادی اہمیت کے حامل ہیں اور ان توجیہات میں اقبال نے زیادہ تر مغربی مفکرین کے خیالات کو بجا طور پر پیش نظر رکھا ہے اور مغربی فکر کے معرکوں کو اسی زبان میں بہت خوش اسلوبی سے ادا کیا ہے اور یہ بالکل درست ہے کیوں کہ موجودہ زمانے میں مذہب کی فلسفیانہ جہت کے متعلق دور رس سوالات اٹھائے گئے ہیں۔ یہاں ہم اقبال کے ان تصورات سے سروکار رکھیں گے جن کا فکر اسلامی کی تشکیل سے براہ راست تعلق ہے اور ان خیالات سے زیادہ اعتنا نہیں کریں گے جن کا تعلق فلسفہ مذہب کے عام مسائل سے ہے اور جن پر منفی یا مثبت اظہار خیال ضروری نہیں۔

گو کہ اقبال کے نزدیک قرآن حکیم انسان کے عمل پر نہ کہ تصور پر زیادہ مصر ہے لیکن پھر بھی انسان کا عمل تصور کے تابع ہوتا ہے اور جب تک قرآنی تصورات واضح نہیں ہوتے وہ اعمال و احکام جن کا قرآن طالب ہے شعور میں مؤثر مقام حاصل نہیں کر سکتے۔ اقبال کا اصل منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآنی شعور تصورات کی دنیا میں کھو نہیں جاتا بلکہ تصور کا تعلق یہم عمل سے ہوتا ہے اور تصور بغیر عمل کے کھوکھلا اور بے جان رہ جاتا ہے اور خاص کر دور حاضر میں جہاں فکر جدید کے مقاصد و عوامل سے اسلامی فکر کا رابطہ مستحکم نہیں ہو سکا اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ موجودہ زمانے کے طرز فکر سے آگہی پیدا کی جائے اور جن نتائج تک موجودہ علم نے رسائی حاصل کی ہے ان سے پورا استفادہ کرتے ہوئے اور ساتھ ہی اسلامی فکر کی روایات کا پوری طرح لحاظ رکھتے ہوئے مذہبی فلسفے کی تشکیل کے لیے راہ ہموار کی جائے۔ اس لیے اقبال اس بات کے طالب ہیں کہ اسلامی فکر کا از سر نو جائزہ لیا جائے۔ اب جب کہ طبیعیات جیسا علم اپنے بنیادوں کا از سر نو جائزہ لے رہا ہے اور اب جب کہ قدیم قسم کی مادیات ٹوٹ گئی ہے اور برہمیت بھی مشتبہ ہو گئے ہیں اسلامی فکر کو چاہیے کہ موجودہ علمی رجحانات کا بے نظر غائر جانچ کرے اور یہ بات کبھی نہ بھولے کہ فلسفیانہ فکر میں کوئی قطعیت نہیں ہوتی

اور علم کی ترقی کے ساتھ فکر کے لیے نئے راستے کھلتے ہیں اور اقبال اس حقیقت کو بھی صاف دلی سے مانتے ہیں کہ جن خیالات کا انھوں نے اظہار کیا ہے ان سے زیادہ صائب اور صحت بخش خیالات کے لیے مستقبل میں جگہ نکلے۔

اب اقبال اپنی تحقیق میں اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ایمان صرف تاثر کا نام نہیں بلکہ اس کا ایک علمی معروض (Content) ہوتا ہے اور چونکہ مذہب کا مقصود انسان کے بطون میں انقلاب و تبدیلی پیدا کرنا ہے اس لیے ضروری ہے کہ جن صداقتوں سے مذہب کا اظہار ہوتا ہے ان کے اصل کی عقلی توجیہ و تصدیق ہو سکے۔ مذہب اقبال کے نزدیک نہ صرف فکر محض ہے اور نہ تاثر و عمل بلکہ وہ انسان کا بحیثیت کل کے اظہار ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ پچھلے پانچ سو برس میں مسلم فکر جامد و غیر متحرک رہی ایک وہ زمانہ تھا کہ مغربی فکر اسلام کی ہر سطح پر خوشہ چیں تھی لیکن اب مسلم فکر سرعت کے ساتھ مغرب کی طرف گامزن ہے اور ہمارے جمود کے زمانے میں پوری فکر کے پیش نظر وہ مسائل ہیں جو مسلمان حکما و فلاسفہ کو مضطرب کرتے تھے۔ الہیات اور علم کلام اپنے نقطہ کمال کو قرون وسطیٰ میں پہنچے لیکن اس اثنائیں آدمی نے نیچر پر وہ قدرت حاصل کی ہے جو کسی کی شان و گمان میں نہ تھی۔ اور اب زمان و مکان اور علیت کے جیسے بنیادی تصورات و مقولات (Categories) بھی تنقیدی جانچ سے بچ نہ سکے اور آدمی اس کوشش میں لگا ہے کہ ان سے ماوراء موجدائے اس لیے اقبال ضروری سمجھتے ہیں کہ یورپ کے فکر کی اسلامی نقطہ نظر سے جانچ کی جائے اور یہ دیکھا جائے کہ اس کے نتائج کہاں تک ہم کو اپنے فکر کی نظر ثانی و تشکیل میں مدد دے سکتے ہیں۔

قرآن کا اصلی مقصد اقبال کے مطابق یہ ہے کہ آدمی و کائنات کے متنوع تعلقات کا شعور اجاگر ہو جائے آدمی کے اندر ایک تخلیقی قوت کار فرما ہے جو اس کو ہمیشہ آگے کی طرف بڑھاتی ہے اور وہ کبھی تو نیچر کی قوتوں سے مطابقت پیدا کر کے اور کبھی ان قوتوں کو اپنے مقاصد و اغراض کے تابع کر کے اپنے مقدر کی تشکیل کرتا ہے اور اس کی زندگی کا دار و مدار اس پر ہے

اسلامی فکر کی تشکیل نو اقبال کی نظر میں

سردہ خارجی حقیقت کے اور خود کے درمیان مثبت روابط پیدا کرے اور یہ علم کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ قرآن حکیم میں ہم کو صاف طور پر اس کا اشارہ ملتا ہے آدمی کی فرشتوں پر بزرگی اسی میں ہے کہ وہ اشیا کو نام دے سکتا ہے اور فرشتے اس کو نام نہیں دے سکتے۔ اس کا مطلب اقبال کے نزدیک یہ ہوا کہ آدمی تعلقات (Concepts) بنا سکتا ہے اس کا علم تعقلی ہوتا ہے وہ کلیات کی تشکیل دے سکتا ہے گو ان کلیات کی تشکیل بغیر مشاہدے کے ممکن نہیں، بحیثیت ایک ثقافتی تحریک کے اسلام کائنات کو جامد اور غیر متحرک نہیں مانتا۔ کائنات اس کی نظر میں تغیر اور حرکت سے عبارت ہے لیکن اس کی اساس روحانی اور ابدی ہے اس ابدیت کا زمانی اور تاریخی اظہار تغیر اور تنوع کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اسلام ثبات اور تغیر کا یکساں لحاظ رکھتا ہے۔ وہ ابدی اصولوں کی رہنمائی میں اجتماعی زندگی کو منظم کرتا ہے۔ یہ ابدی اصول تغیر کے منافی نہیں کیوں کہ تغیر قرآن حکیم کے لحاظ سے خدا کی آیات میں سے ایک زبردست آیت ہے اور جب ابدیت کے اصولوں کی تعبیر اس طرح کی جائے کہ تغیر خارج از امکان ہو جائے تو پھر زندگی جامد ہو جاتی ہے۔ اگر یورپ کی ناکامی کی وجہ ابدی اصولوں سے چشم پوشی ہے تو پچھلے صدیوں میں اسلام کا جمود تغیر سے بے اعتنائی کا مرہون منت ہے لہذا اجتہاد سے اسلام کے اصول حرکت کا اظہار ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک کچھ تاریخی حالات ایسے رونما ہوئے جن کی وجہ سے اسلامی قانون میں جمود آگیا اور فقہی مذاہب جو انفرادی تعبیرات کو ظاہر کرتے ہیں، قطعیت کے دعویدار ہو گئے۔ اقبال پوچھتے ہیں "کیا ہمارے ائمہ مذاہب نے کبھی اپنے استدلال و توجیہات کے لیے قطعیت کا دعویٰ کیا تھا! ہرگز نہیں۔ اس صورت میں اگر مسلمانوں کا وسیع الحیال طبقہ اس کا مدعی ہے کہ اسے اپنے تجربات کی روشنی میں اور دور حاضر کے بدلے ہوئے حالات کے پیش نظر قانون اسلام کے بنیادی اصولوں کی از سر نو توجیہ کا حق پہنچتا ہے تو پھر میرے نزدیک قطعاً حق بجانب ہے قرآن کی تعلیم کہ حیات ایک پیہم تخلیقی عمل ہے" اس کی مقتضی ہے کہ مسلمانوں کی ہر نسل اپنے پیش روؤں کی رہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے لیکن ان کو اپنے عمل میں حائل ہونے کی اجازت دے بغیر اپنے مسائل کا آپ حل تلاش کرنے کی مجاز

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ہے۔ اور پھر آگے چل کر کہتے ہیں کہ ”یہ خیال کہ اجتہاد کے دروازے بند ہو چکے ہیں: بالکل ایک فسانہ ہے جو کچھ تو اس لیے پیدا ہوا کہ اسلامی افکار نے ایک معین صورت اختیار کر لی اور کچھ تو اس کا ذمہ دار وہ ذہنی تساؤل ہے جو خاص طور پر روحانی انحطاط کے زمانے میں عظیم مفکرین کو بتوں کی حیثیت دیتا ہے، تو اس لیے اگر بعد کے فقہاء میں سے بعضوں نے اس کی تائید بھی کی ہو جب بھی موجودہ اسلام دیدہ و دانستہ اپنی آزادی فکر کی قربانی کا پابند نہیں ہے۔“

اقبال کی الہیات کی بنیاد خودی کے تصور پر ہے۔ اقبال قرآنی تعلیم کے اس پہلو کا شدید احساس رکھتے ہیں جس کے مطابق قرآن حکیم فرد کی فردیت اور یکتائی کو واضح طور پر پیش کرتا۔ بے ایک انسان قرآنی تعلیم کے مطابق دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا اور جو کچھ اس کو ملتا ہے وہ اس کی سعی اور کوشش کا مرہون ہے۔ لیکن اس کے باوجود اسلامی فکر کی وحدت شعور سے جو انسانی شخصیت کا مرکز ہے، بے تعلقی حیرت انگیز ہے۔ خود اپنی ”محدودیت“ کے باوجود حقیقی ہے گو کہ انسانی خودی کی حقیقت عمق رکھتی ہے جس تک تعلقات کی رسائی ممکن نہیں۔ اس وحدت میں ذہنی احوال ایک دوسرے سے غیر متعلق نہیں ہوتے بلکہ وہ ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں اور ایک منظم کل کی حیثیت سے موجود ہوتے ہیں۔ جس کو ہم ذہن کہتے ہیں یہ ذہنی وحدت مادی وحدت سے بہت مختلف ہوتی ہے اور خارجی دنیا میں اس کی کوئی دوسری مثال نہیں ملتی۔ دوسری خصوصیت اس وحدت کی مستوری و تنہائی ہے۔ ہر فرد کی دنیا اس کی اپنی دنیا ہے اور اس خلوت میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہو سکتا اور مادہ اقبال کے نزدیک خودی کے مختلف الرتبہ مراکز کا ظہور ہے، تمام تجربے کی اساس ایک خلاق ارادہ ہے جس کا فعل اس کی اپنی حکمت کا تابع ہے۔ وجود کا مرتبہ اس کی خود شعوری سے متعین ہوتا ہے جتنا زیادہ اپنی ذات کا شعور ہوگا اتنا ہی اس کا مرتبہ بلند ہوگا۔ لیکن آدمی کا شعور ذات

اسلامی فکر کی تشکیل و اقبال کی نظریں

محدود ہے اور ”انا“ و ”غیر انا“ کے امتیاز پر اس کا دار و مدار ہے لیکن ”انائے مطلق“ اپنے مقابل کوئی ”غیر“ نہیں رکھتا اس لیے اس کی شعوری وحدت میں کوئی خلل پیدا ہونے نہیں پاتا۔ فرد اپنی فردیت، زیست کی کسی منزل پر بھی خواہ وہ منزل بعد الموت ہی کی کیوں نہ ہو نہیں کھوتا اپنے ارتقا کی انتہائی منزل میں بھی ایک قطرہ کی طرح دریا میں گم نہیں ہو جاتا بلکہ اپنی فردیت کا ہر سطح پر تحفظ کرتا ہے۔ روایتی تصرف سے اقبال اس لیے خاص طور پر برہم ہیں کہ اسی نے عالم بیزاری کی طرح ڈالی۔ فرد کا منتہا وحدۃ الوجودی تصورات کے تحت فنا قرار دیا گیا۔ اس کے برعکس اقبال کے نزدیک خدا خود ایک فرد ہے اور ہر شے اسی حد تک حقیقی ہے جس حد تک اس میں ”میں ہوں“ کہنے کی صلاحیت ہے اور حیات بعد الموت بھی ہر ایک کا حق نہیں بلکہ اس کا دار و مدار ذاتی قوت حصول پر ہے، جنت و دوزخ بھی اقبال کے نزدیک مقامات نہیں بلکہ احوال ہیں۔ دوزخ قرآن کے الفاظ میں ایسی آگ ہے جس کی پیٹ قلب تک پہنچتی ہے۔ یہ اپنی ناکامی کی دردناک تحقیق (Realisation) ہے اور جنت اس کے مقابل وہ کامیابی ہے جو انسان اپنی ہستی کے تحریبی قوتوں کے مقابل حاصل کرتا ہے اور نہ جنت ہمیشہ کی چھٹی ہے، بلکہ آدمی اپنی منزل کی طرف پیہم بڑھتا چلا جاتا ہے۔

اقبال کے افکار کی اسی توضیح و تشریح سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ ایک طرف تو ان کی توجہ ان سماجی مسائل سے متعلق رہی ہے جن سے مسلمان آج دوچار ہیں اور جن پر اقبال نے بہت فکر انگیز بحث کی ہے۔ دوسری طرف الہیات و اسلامیات کے وہ مسائل ہیں جن کا تعلق اعتقادات سے ہے اور جن پر فکر خالص کے واسطے قطعی نتائج پر پہنچنا دشوار ہے اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان مسائل کو جن کا تعلق تہذیب و ثقافت سے ہے مابعد الطبیعیاتی الجھنوں سے الگ رکھیں۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

کیوں کہ خالص الٰہیات کے مسائل معاشرے کی تشکیل اور روزمرہ کی زندگی کی تنظیم سے کوئی براہ راست تعلق نہیں رکھتے۔ بلکہ اصلاحی اقدامات کے لیے موثر مواقع کا کام دے سکتے ہیں۔ اس لیے میرے نزدیک فکر اقبال کی اہمیت ان مباحث سے ہے جن کا تعلق فقہی اجتہاد مسلمانوں میں اپنی تاریخی شعور کی بیداری اور سعی پیہم اور جدوجہد مسلسل کی دعوت سے ہے نہ کہ الٰہیات کے ان کے اپنے تصورات سے جن سے متعلقہ مباحث جو نہ صرف تشنہ ہیں بلکہ اسلامی تاثر حیات کی ترجمانی بھی نہیں کرتے۔

آل احمد سرور

اقبال کا نظریہ اصلاح و تجدّد

(کلام اقبال کی روشنی میں)

اقبال کے متعلق یہ غلط فہمی عام ہے کہ وہ ماضی کے شاعر ہیں۔ ”شاخ کہن“ پر اشیانہ بنانا چاہتے ہیں اور ان کی تمام سرگزشت کھوئے ہوؤں کی جستجو ہے۔ اس غلط فہمی میں مدد ایک حد تک اقبال نے بھی کی ہے۔ مگر دراصل اُردو داں طبقے کی عام سہل پسندی، محفوظ جزیروں کی تلاش، شخصیت اور مزاج میں استحکام کی کمی اور مستقبل کی طرف ایک خطرہ اور اس کے علاوہ شاعری کی روح تک پہنچنے میں ناکامی، جو شاعری کی زبان اور نثر کی زبان میں فرق نہ کرنے کی وجہ سے ہے، بڑی حد تک اس صورت حال کی ذمہ دار ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ اسلامی الہیات کی تشکیل جدید، خطوط اور اُردو اور فارسی شاعری تینوں کے مشترک عنصر کو دریافت کیا جائے اور انداز بیان کے اس فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے جو فلسفیانہ یا علمی اظہار، سنجیدہ نثری اظہار اور شاعرانہ اظہار کی خصوصیت ہے۔ اقبال کے مرکزی تصورات اور میلانات کی نشاندہی کی جائے۔ ”اسلامی الہیات کی تشکیل جدید“ ایک نئے فکر کی تشکیل ہے۔ ”الہیات عقل اور ایمان کا وہ نقطہ اتصال جس کی بنا علم پر ہے اور اسلام محسوس حقائق کی اس دنیا میں زندگی کا راستہ“ (زندہ نیازی، مقدمہ) یہاں ایک علمی اور عقلی نقطہ نظر ملتا ہے جو مغرب کی عقل پرستی کی حدود پر اصرار کرتے ہوئے، مغربی فکر کو انسانی فکر کا ایک

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

اہم جزا بنتا ہے۔ خطوط میں اقبال کو جس مسئلے سے خاص دلچسپی ہے وہ ماضی و حال کی نئی ترجمانی اور مستقبل کے لیے ایک واضح راستہ تلاش کرنے کی کوشش ہے۔ اس میں اجتہاد کی اہمیت مسلم ہے۔ شاعری ذہنوں میں انقلاب پیدا کرنے کے لیے ہے۔

اس نکتے کی طرف اشارہ کرنے کے بعد ہمیں اقبال کی شاعری میں اصلاح و تجدید کے نظریے کی کارفرمائی دیکھنا ہے۔ پہلے اس سلسلے میں اقبال کے ان بیانات کو ملحوظ رکھیے۔
(۱) شاعری میں لطیف بجز بحیثیت لطیف بجز کے کبھی میرا مطمح نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس۔

(۲) اس وقت دنیا میں اور بالخصوص ممالک شرق میں ایسی کوششیں جس کا مقصد افراد اقوام کی نگاہ کو جغرافیائی حدود سے بالاتر کر کے ان میں ایک صحیح اور قومی (انسانی) سبب کی تجدید یا تولید ہو، لائق احترام ہے۔
اب ان اشعار پر غور کیجیے۔

سکون محال ہے قدرت کے کارخانے میں ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

آئین نو سے ڈرنا طرز کہن پہ اڑنا منزل ہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

کیفیت باقی پرانے کوہ و صحرائیں نہیں ہے جنوں تیرا نیا پیدا نیا ویرانہ کر

چہ خوش بودی اگر مرد نکو پی زبند پاستاں آزاد رفتی
اگر تقلید بودی شیوہ خوب پیمر ہم رہ اجداد رفتی

اقبال کا نظریہ اصلاح و تجدید

پرانے ہیں یہ ستارے جہاں بھی فرسودہ جہاں وہ چاہیے مجھ کو جو ہو ابھی نوخیز

نہ تھا اگر تو شریک محفل قصور میرا ہے کہ تیرا میرا طریقہ نہیں کہ رکھ لوں کسی کی خاطر مئے شبانہ

کس سے کہوں کہ زہر ہے میرے لیے حیات کہنہ ہے بزم کائنات تازہ ہیں میرے واردات

کریں گے اہل نظر تازہ بستیاں آباد مری نگاہ نہیں سوئے کوفہ و بغداد

عشق اب پیروی عقل خدا زاد کرے آبرو کو چہ جاناں میں نہ برباد کرے
کہنہ پیکر کوئی روح سے آباد کرے یا کہن روح کو تقلید سے آزاد کرے

کھلے ہیں سب کے لیے غریبوں کے مینانے علوم تازہ کی سرمستیاں گناہ نہیں

سرور و سوز نہیں ناپائدار ہے ورنہ مئے فرنگ کا یہ جرعہ بھی نہیں ناصاف

ایسے بہت سے اشعار ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال ماضی کی سنہری یادوں یا ماضی کو بحسنہ زندہ کرنے کی کوشش میں گرفتار نہیں ہیں۔ شیخ محمد اکرام کا معنی خیز جملہ ہے کہ ”اقبال کو مغرب نے بنایا“ اقبال سنگھ اپنی انگریزی کتاب ”پُر جوش زائر“ (The Ardent Pilgrim Nature) میں کہتے ہیں: ”انھیں حال کا ایک کرب کے ساتھ

احساس تھا“ ایک دوسری جگہ اسی کتاب میں لکھتے ہیں اقبال نے مسلم ذہن کے جاگیردارانہ دور سے جدید دور تک عبور کی رفتار کو تیز کیا۔ شاعر اور پیا میر دونوں حیثیتوں سے وہ کل اور آج کے درمیان خلیج پر پُل بناتا ہے، اور اس خلیج پر پُل بہر حال بننا تھا تا کہ کل وجود میں آسکے یہی اس کے کارنامے کا خلاصہ ہے جو بہت بڑا ہے۔ ”روسی اسکالر ایل۔ آر۔ کارڈن پولونکایا نے کہا ہے کہ ”اقبال بہر حال سامراجیت اور آدمی پر آدمی کے ظلم کے خلاف

ایک پر جوش مجاہد اور آزادی اور انسان دوستی کے علم بردار رہے۔“

کہنا یہ ہے کہ اقبال کے کلیدی اشعار، نایزہ اقتباسات اور مشرق و مغرب کے اقبالیات کے ماہرین کی متفقہ رایوں کا خلاصہ یہ ہے کہ اقبال، حرکت، عمل، ارتقاء کے شاعر تھے۔ وہ اس دنیا اور اس کی سرگرمیوں کو بڑی اہمیت دیتے تھے۔ وہ انسان کو تخلیق میں خدا کا ہم سر سمجھتے تھے، وہ برابر کہتے تھے کہ شخصیت اگر بھرپور ہو تو وقت پر بھی اپنا نقش ثبت کر دیتی ہے اور اس کے دھارے کو موڑ سکتی ہے۔ اکبر کی طرح ان کے یہاں قدامت پرستی نہیں تھی۔ وہ جدید تہذیب، مغرب، صنعتی نظام کے چیلنج سے واقف تھے۔ وہ عقلیت کے خلاف نہیں تھے، اندھی عقل پرستی کے خلاف تھے اور عقل کی نارسائی سے آگاہ۔ وہ رواجی مذہب سے جو بے روح اور جامد رسوم کا دوسرا نام ہے، تقلید سے جو فکر کو بھوکا بیل بنا دیتی ہے، تقدیر پرستی سے جو عمل کی قوتوں کو ناکارہ بناتی ہے، دولت کی اوچ نیچ سے، سماجی زندگی میں تفرقوں سے نالاں تھے۔ وہ تصوف کی روح کو، اُس کی دُنیا اور حُب دُنیا سے بے نیازی کو، مانتے تھے۔ مگر مزاج خانقاہی کو اہلیسیت کے ہاتھوں میں بہت بڑا حربہ سمجھتے تھے۔ وہ طویل سجدہ اماموں، کتاب صوفی، مٹلا کی سادہ اور اُتی، خانقاہوں کے شعلہ نم خوردہ، مسکینی و محکومی و نومیدی جاوید (جو بعض صوفیوں کی تعلیم کا نتیجہ ہے) پر برابر طنز کرتے رہتے تھے۔ وہ چونکہ نہ اہل مسجد تھے نہ تہذیب کے فرزند، اس لیے دونوں نے ان کے باطن کو نہیں سمجھا۔ تہذیب کے فرزند، مغرب کی عقلی، سیکولر اور صنعتی تہذیب کی روشنی سے خیرہ ہو کر، اپنی تاریخ کو افسانہ و افسوں، اپنی قدروں کو فرسودہ اور اپنے ”فقر غیور“ کو دُنیائے نو کی ضد قرار دینے لگے تو اقبال کا اخلاقی اور روحانی اقدار پر اصرار انھیں کیوں پسند آتا۔ جو اہل مسجد تھے، انھوں نے اقبال کی مذہبیت، مغرب سے بیزاری، علم کے حدود، اور عقل کی کوتاہیوں پر اصرار کو ہی سب کچھ سمجھ لیا۔ ضربِ کلیم میں عصرِ حاضر کے خلاف جو اعلانِ جنگ ہے، وہ ان کے نزدیک اقبال کا مرکزی تصور ہے۔ حالانکہ اقبال جو مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیب کی ایک توسیع سمجھتے تھے، اس دور کی سامراجی، مادی، رعونت پرست سائنسی، جارحانہ قوم پرست تہذیب سے نالاں تھے۔ وہ علم و حکمت، تسخیر کائنات، عوام

اقبال کا نظریہ اصلاح و تہذیب

کے مفادات، مساوات انسانی، رنگ و نسل سے بلندی پر برابر زور دیتے رہے۔ فرمانِ خدا سے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگمگا دو
گر ماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
سلطانی جمہور کا آتا ہے زمانہ
جس کھیت سے دھقاں کو میسٹر پور وری
اس سے پہلے خضر راہ میں جسے میرے نزدیک اردو شاعری کا عہد نامہ جدید کہنا
ہر طرح موزوں ہوگا، سرمایہ داروں کے سلسلے میں صاف اور واضح طور پر کہہ چکے تھے:

کاخ امرا کے درو دیوار ہلا دو
کنجشک فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو
خضر کا پیغام کیا ہے، یہ پیام کائنات
شاخ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
خواجگی نے خوب چُن چُن کر بنائے مسکرات
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے
بندہ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر
نسل قومیت، کلیا، سلطنت، تہذیب، رنگ
اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے
پیام مشرق میں بھی انقلاب کی آرزو اس طرح ظاہر ہوتی ہے:

خواجہ از خون دل مزدور سازد لعل ناب
از جفای وہ خدایان کشت دھقان خراب

انقلاب اے انقلاب

وہ ”مساوات شکم“ کے خلاف ضرور ہیں مگر مساوات انسانی کے پر جوش علم بردار اور مبلغ بھی ہیں۔ مسلمان کی زندگی کی وہ اس طرح وضاحت کرتے ہیں۔

بتاؤں تجھ کو مسلمان کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایت اندیشہ و کمال جنوں
نہ اس میں عصر و اں کی ضیا سے بے زاری
نہ اس میں عہد کہن کے فسانہ و افسوں
”نہایت اندیشہ، فکر کی بلندی اور کمال جنوں عشق کی گرمی کو ظاہر کرتا ہے، اور اقبال دونوں پر اصرار کرتے ہیں۔ ان کے یہاں ارضیت کا میلان اتنا نمایاں ہے کہ اس سے کوئی بھی انصاف پسند انکار نہیں کر سکتا۔ ان کا یہ شعر میرے نزدیک ان کے کلام کی پوری روح ظاہر کرتا ہے۔

اگر نہ سہل ہوں تجھ پر زمیں کے مہنگا مے
بری ہے مٹی اندیشہ ہائے افلاک

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

تخلیق اور اس کی ندرت انھیں اس درجہ محبوب ہیں کہ وہ یہ کہنے پر بھی مجبور ہو جاتے ہیں: چو از دست تو کار نا در آید۔ گناہی ہم اگر باشد ثواب است اس جدید، جامع، حیات بخش اور حیات آفریں پیام کی انقلابی روح کو کیوں نظر انداز کیا گیا اور کیوں اقبال کا سوزِ دروں، ہنگامہ عقل بن گیا، آئیے اب اس تاویل کے اسباب پر غور کریں:

ڈاکٹر عابد حسین اپنی کتاب ”ہندستانی مسلمان آئینہ آیام میں“ رقم طراز ہیں: ”در اصل کوئی ایشیائی شاعر بلکہ سچ پوچھیے تو دنیا کا کوئی شاعر اس سے زیادہ کر بھی نہیں سکتا تھا کہ ایک مردہ جسم میں زندگی کا خون دوڑا دے اُس سے یہ توقع بے کار تھی کہ وہ نئے سرے سے جی اٹھنے والے کی رہ نمائی زندگی کی پُر پیچ راہوں میں کرے۔ مگر ہندستانی مسلمان جن کے ذہنی انحطاط نے انھیں دینی اور دنیوی علم سے بیگانہ کر دیا تھا، شاعری کو علم و دین کا قائم مقام سمجھتے تھے اور شاعر سے یہ توقع رکھتے تھے کہ وہ مکتب حیات میں ان کا معلم و ہادی بنے۔ وہ اقبال کی شاعری سے فلسفہ زندگی کا کام لینا چاہتے تھے انھیں یہ خبر نہ تھی کہ فلسفیانہ شاعری بھی شاعری ہے فلسفہ نہیں۔ اُس میں فکر کی گہرائی ہوتی ہے مگر وہ گیرائی، منطقی استواری، توازن، تناسب نہیں ہوتا جو فلسفے کے لیے ضروری ہے انھوں نے اقبال کی شاعری کو فلسفہ سمجھ لیا مگر ان کے فلسفے کو قریب قریب بالکل نظر انداز کر دیا۔“

اقبال کے فلسفے کو نظر انداز کرنا اور اس کی شاعری کے ترنم اور دل آویز مرقعہ کی بہاروں میں کھو جانا ایک پرانے مرض کو ظاہر کرتا ہے جس کے لیے ہمیں ذرا پیچھے جانا پڑے گا اور بات سرسید سے شروع کرنی پڑے گی۔ اکبر کے یہ معنی خیز اشعار ملاحظہ کیجیے:

حاضر ہوا میں خدمت سید میں ایک رات افسوس ہے کہ ہونہ سکی کچھ زیادہ بات
بولے کہ تجھ پہ دین کی اصلاح فرض ہے میں چل دیا یہ کہہ کے کہ آداب عرض ہے
اکبر نے ہندستانی مسلمانوں کی عام ذہنیت کی بڑی اچھی عکاسی کی ہے۔ انھوں نے مغربی

اقبال کا نظریہ اصلاح و تجدید

تعلیم اور ملازمتوں کے بُت کدے کا در کھلنے کی توثائید کی، مگر سرسید کی اصلاحی اور اخلاقی تحریک کو قریب قریب نظر انداز کر دیا۔ سرسید کی تفسیر کی میرے نزدیک ان کے تہذیب الاخلاق سے بھی زیادہ اہمیت ہے اس تفسیر کا بنیادی نکتہ یہ تھا کہ کلام الہی اور عقل الہی (God and Reason) میں مطابقت ضروری ہے۔ قرآن میں دو قسم کی آیات ہیں۔ محکّمات اور متشابہات۔ متشابہات میں بات تمثیل کے طور پر بیان ہوئی ہے۔ ان کی کوئی تعبیر ہر زمانے کے لیے آخری نہیں ہو سکتی۔ سرسید کی مذہبی اصلاح کے دو بنیادی خیال وہی ہیں جو شاہ ولی اللہ کے تھے۔ پہلا یہ کہ مذہبی فکر و عمل میں سلف کی تقلید کافی نہیں بلکہ ہر دور میں زمانے کے تقاضوں کا خیال کرتے ہوئے اجتہاد کی ضرورت ہے۔ دوسرا یہ کہ مذہب اسلام کی تعلیم کو کل عالم انسانیت کے لیے قابل فہم بنانے کی خاطر عقلی انداز میں پیش کرنا ضروری ہے۔

سرسید نے عقلی استدلال سے مذہب کے معاملے میں کام لینے میں شاہ ولی اللہ کی تقلید کی۔ عقلی استدلال سے کام لینے کی یہ کوشش بذاتِ خود ایک معنی خیز اور دُور رس ذہنی انقلاب کا باعث ہو سکتی تھی۔ مگر ہمیں یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیے کہ سرسید کو کالج کی خاطر مذہبی اصلاح کی تحریک کو ملتوی اور اس کے آرگن تہذیب الاخلاق کو بند کرنا پڑا تھا۔ پھر سرسید انیسویں صدی کی مغربی تہذیب اور اس کی شان و شوکت سے جس میں نوآبادیوں کے خونِ جگر سے یورپ کے بام و در سجائے گئے تھے، بہت مرعوب ہو گئے تھے۔ ڈاکٹر عابد حسین کا یہ خیال میرے نزدیک درست ہے کہ سرسید مغربی تہذیب اور جدید تہذیب میں فرق نہیں کرتے تھے۔ انگریزی لباس اور کھانے پینے کا طریقہ مغربی تہذیب کا ہے۔ علمی اندازِ نظر اور جمہوری طرزِ زندگی، جدید تہذیب کی بنیادی اقدار ہیں جاگیر دارانہ تمدن اور اس کے آئین و رسوم سے چمٹے رہنے کی وجہ سے مسلمانوں میں وہ وسعتِ نظر اور وہ جرأتِ فکر پیدا نہ ہو سکی جو جدید تہذیب کا خیر مقدم کرتی اور ہندوستانی مسلمانوں کو آزادی، مساوات، معاشی انصاف اور سماجی بہبود کی منزل کی طرف گامزن ہونے کے لیے آمادہ کرتی۔ سرسید کی تفسیر نے مولانا آزاد کو تو بے یقینی اور تشکیک کے دھندلکے میں روشنی دکھائی مگر عام مسلمانوں نے اسے قریب قریب نظر انداز کر دیا۔ یہاں تک کے علی گڑھ نے بھی مذہب کے مطالعے میں سرسید کے بجائے قدیم علما کی بتائی

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ہوئی عمارت کو ہی کافی سمجھا پھر بھی سرسید کی تحریک جو بہر حال ہندوستانی نشاۃ ثانیہ کا ایک حصہ تھی، ایک روشن خیالی اور ذہنی بیداری کی لہر ضرور پیدا کر گئی جس نے خاص طور پر ان لوگوں پر اثر کیا جنہیں مغربی افکار مغربی ادب اور مغربی سماج کو زیادہ قریب سے دیکھنے اور اس کے باطن میں جھانکنے کا موقع کسی نہ کسی طرح ملا تھا۔ ان لوگوں میں مولانا آزاد، نیاز فتح پوری اور اقبال کی میرے نزدیک زیادہ اہمیت ہے۔ اقبال آج کل کے لبرل مسلمانوں کو یہ حق دیتے ہیں کہ ”اسلام کے بنیادی اصول قانون کی نئی تعبیر خود اپنے تجربے اور عہد جدید کے حالات کی روشنی میں کریں“ ان کے خطبات میں ایک باب اجتہاد پر ہے اور اجتہاد کے مسئلے سے انھیں اس قدر گہری دلچسپی تھی کہ اپنے خطوط میں سید سلمان ندوی اور دوسرے علماء سے اس مسئلے پر برابر خط و کتابت کرتے رہے تھے۔ اس لیے اقبال جب مغرب کے خلاف اعلان جنگ کرتے ہیں تو مغربی تہذیب کی مادہ پرست، صنعتی سرمایہ داری، سامراجیت اور جارحانہ قوم پرستی پر وارہ کرنا چاہتے ہیں نہ کہ مغرب کے علم و حکمت، حرکی طرز حیات، خدمت خلق اور تجرباتی طریقہ کار پر۔ خطبات میں انھوں نے کہا ہے کہ جب ہم ان اصولوں کا جائزہ لیتے ہیں جن پر قرآن نے قانون کی بنیاد ڈالی تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان سے نہ تو انسانی فکر پر کوئی روک تھام ہوتی ہے اور نہ وضع آئین و قوانین پر۔ اس کے برعکس ان اصولوں میں جو وسعت اور رواداری موجود ہے اس سے ہماری فکر کو اور بھی تحریک ہوتی ہے۔“

سرسید نے دین اور دنیا کے گہرے تعلق کو پٹنہ کے ایک لکچر میں اس طرح واضح کیا تھا کہ دین چھوڑنے سے دنیا نہیں جاتی مگر دنیا چھوڑنے سے دین بھی جاتا ہے۔ انھوں نے دین اور شریعت میں فرق کیا تھا دین کو ابدی مانتے ہوئے شریعت میں حسب ضرورت اور زمانے کی ضروریات کے مطابق نئی تشریحات اور ترجمانیوں کی اہمیت کو تسلیم کیا تھا سرسید کے بعد اس کام کو اقبال نے آگے بڑھایا۔ اقبال کی شاعری میں رواجی اسلام یعنی ”مسکینی و محکومی و نومیدی جاوید“ وائے اسلام سے جو ”کتاب صوفی و ملا کی سادہ اور اراقی“ کا آئینہ دار ہے بے زاری اور حقیقی اسلام سے حیات نو کے لیے روحانی غذا حاصل کرنے کا پیغام ہے۔

خطبات میں انھوں نے ایک اور جگہ لکھا ہے کہ ”حیات کا خاصہ یہ ہے کہ وہ مسلسل نئی نئی آرزوئیں پیدا کرتی رہتی ہے۔ مادہ کوئی بُری چیز نہیں بلکہ حیات کے حق میں مفید ہے کیونکہ اس کی وجہ سے حیات کو اپنی مخفی قوتوں کے بروئے کار لانے کا موقع ملتا ہے“ (ص ۲۵۷)۔ یہ پیغم تخلیق جو اقبال کے نزدیک انسان کو اس قابل بناتی ہے کہ خدا کی صفات کو اپنے اندر جذب کرے انسانیت کا سب سے مقدس فریضہ ہے۔ اس وجہ سے ”کارِ نادر“ اگر گناہ بھی ہو تو ثواب ہے۔ اس سے اقبال کے نزدیک مسلمان کی زندگی میں نہ تو ”عصرِ رواں کی ضیاع بے زاری“ ہونی چاہیے اور نہ ”عہدِ کہن کے افسانہ و افسوں“ اور اسے تقدیر پر بھروسہ کرنے کے بجائے خود ”تقدیر الہی“ ہونا چاہیے۔

اقبال نے پیامِ مشرق میں اپنا اور گوٹے کا موازنہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ میں ایک مُردہ زمین میں پیدا ہوا ہوں۔ وہ اس بات پر تو خدا کا شکر ادا کرتے ہیں کہ خدا نے انھیں نہاں خانہِ لاموت سے پیوند رکھنے کی توفیق دی مگر انھیں یہ شکوہ بھی ہے کہ انھیں اس دُنیا میں پیدا کیا گیا جس دُنیا کے بندے غلامی پر رضا مند ہیں۔ غلامی، اقبال کے یہاں صرف سیاسی غلامی نہیں ہے یہ بڑے وسیع معنی میں ہے۔ اس میں مغرب کی غلامی، ماضی کی غلامی، سرمائے کی غلامی، رنگ و نسل کی غلامی سمجھی کچھ آجاتا ہے۔ انھوں نے توحید کے عقیدے کو انسان کی حریتِ فکر اور مساوات کا ستون اس لیے کہا ہے کہ اس کے زیر اثر ہر قسم کی غلامی سے نجات مل سکتی ہے:

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے ہزار سجدوں سے دیتا ہے آدمی کو نجات
اقبال ایک شعر میں خدا سے اس طرح مخاطب ہوتے ہیں:

باغِ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں کارِ جہاں دراز ہے اب میرا انتظار کر
کارِ جہاں درازی کا یہ مسلسل احساس اقبال کے کلام میں کلیدی اہمیت رکھتا ہے۔ انسان تخلیق مقاصد سے زندہ ہے۔ اقبال کی نگاہ کو ذوقِ لبّاد کی طرف نہیں وہ تازہ بستیاں آباد کرنا چاہتے ہیں۔ انھوں نے اسلام کو ”فقرِ غنیر“ کہا ہے جس کے معنی آب و گل سے ہجوری

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

نہیں، تسخیرِ خاکی و نوری کے ہیں بے دولتی و رنجوری کے نہیں، یقین و استغنا کے ہیں۔ یعنی اقبال اسلام کی حقیقی تعلیم کے مطابق دولت کے چند لوگوں یا گروہوں میں جمع ہو جانے، طاقت کے بے لگام ہو جانے، طویل سجدوں اور بے رُوح عبادتوں، روزمرہ کی عبادات پر اکتفا کرنے اور معاملات سے بے نیاز ہو جانے کے خلاف ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ مغرب کے صنعتی نظام نے جو ہندستان میں بھی آ رہا ہے، زندگی کی چولیس ہلا دی ہیں۔ وہ اکر کی طرح اسے شرمسار نہیں سمجھتے بلکہ اس کی خامیوں کے ساتھ اس کی خوبیوں پر بھی نظر رکھتے ہیں۔ وہ اجتہاد پر اس لیے زور دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک ہر طوفان سے عہدہ برآ ہونے کے لیے طوفان کی کیفیت اور شدت کو سمجھنا پڑتا ہے اور کچھ دُور تک اس کا ساتھ دینا پڑتا ہے اور ان کے نزدیک نہ صرف اسلام اس کی اجازت دیتا ہے بلکہ اسلام کی روح میں یہی تازہ کاری اور تازہ خیالی ہے۔ اس لیے وہ کش مکش، حرکت، ارتقاء، پیہم، اثباتِ خودی، عشق و عقل کو ادبِ خوردہ دل بناتا ہے، کے قابل ہیں اور اس لیے شاعروں کے واسطے سے اپنے حلقے سے کہتے ہیں :

ہر لمحہ نیا طور، نئی برق تجلّا
اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو سٹے

محمود الحق

شیخ محمد عبدہ کے مجتہدانہ کارنامے

اجتہاد لغوی معنی میں کسی امر میں امکانی سعی کرنے کو کہتے ہیں۔ لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں اجتہاد اس امکانی کوشش کے صرف کرنے کا نام ہے جو اقلہ شرعیہ کے ذریعے استنباط احکام کے لیے کی جائے۔ شروع میں اس لفظ کا استعمال بغیر کسی روک ٹوک کے شخصی استدلال کے لیے ہوتا تھا جسکی حیثیت عمومی تھی۔ لیکن رفتہ رفتہ اس کا دائرہ محدود ہوتا گیا اور یہ قیاس کے مرادف کے طور پر استعمال ہونے لگا۔ دونوں حیثیتوں سے شخصی استدلال کا استعمال قدیم مکاتب فقہ میں آزادانہ طور پر رائج تھا۔ جس کو بعد میں ”رائے“ کا نام دیا گیا۔ اور جو لوگ اس مسلک پر کاربند تھے وہ ”اہل الرائے“ کہلائے۔ اور ان کے مد مقابل جو طبقہ تھا وہ ”اصحاب الحدیث“ کہلایا۔ سب سے پہلے امام شافعی نے ”رائے“ کے آزادانہ استعمال پر پابندی عائد کی اور اجتہاد کے جائز عمل کو قیاس اور اس کے طریق کار کا پابند بنایا۔ بالفاظ دیگر امام شافعی غالباً پہلے شخص ہیں جنہوں نے قرآن و سنت سے باقاعدہ استدلال کے ذریعے استخراج کا اصول مرتب کیا۔ دولت عباسیہ کے عہد زریں میں علم فقہ کو خوب فروغ حاصل ہوا۔ اس دور میں اہل سنت کے چاروں فقہی مذاہب (حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی) وجود میں آئے۔ اسلام کے پہلے ڈھائی سو سال تک یعنی نویں صدی عیسوی کے وسط تک انفرادی طور پر ہر شخص کو مسائل فقہ میں شریعت سے استنباط کرنے کا حق حاصل تھا، لیکن جب فقہ اسلامی کا تشکیلی دور ختم ہوا تو یہ وال پیدا ہوا کہ اجتہاد کا استغناء کسے ہے، اور اس کے شرائط کیا ہیں۔ تیسری صدی ہجری

(نویں صدی عیسوی) میں یہ خیال جڑ پکڑنے لگا تھا کہ اجتہاد کا حق صرف ان اکابر
 علما کو حاصل تھا جو ماضی میں تھے۔ اور چوتھی صدی ہجری کے شروع (تقریباً نویں صدی
 عیسوی) میں تمام مذاہب فقہ کے علما اس بات پر متفق رائے ہو گئے کہ سارے ضروری
 مسائل کا ہمیشہ کے لیے تصفیہ ہو چکا ہے۔ رفتہ رفتہ یہ اجماع کی شکل اختیار کر گیا جس
 کی رو سے یہ قرار پایا کہ آئندہ کسی کو اجتہاد کا حق حاصل نہ ہوگا۔ اس طرح اجتہاد کا حق
 صرف شروح و حواشی یا تاویل و تطبیق تک محدود ہو گیا۔ اس واقعہ کو اس بات سے
 تعبیر کیا گیا کہ اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا گیا ہے اور اب تقلید کافی ہے۔ یعنی یہ فیصلہ کیا
 گیا کہ ”چار مذاہب“ کا اتباع کافی ہے اور علی الترتیب مجتہدین کے مدارج طے کر
 دیے گئے :- پہلے درجے کے لوگ ”مجتہد مطلق“ کہلائے یعنی وہ ائمہ جنہوں نے ماخذ
 دینی قرآن، سنت، قیاس اور استحسان وغیرہ سے استخراج کر کے شریعت اسلامیہ کے
 نظام کو قائم کیا۔ دوسرے ”مجتہد فی المذہب“ یعنی وہ فقہاء جو اپنے مستفتیوں کو مذہب فقہ
 کے اندر فتوے دیتے ہیں اور تیسرے درجے کے فقیہ ”مجتہد بالفتویٰ“ کہلائے جنہیں صرف
 یہ حق حاصل ہے کہ جو خاص سوالات ان سے پوچھے جائیں ان پر وہ سابقہ فیصلوں کے
 علم کی بنا پر فتوے دیں۔

مصر کے مفتی اعظم کی حیثیت سے شیخ محمد عبدالعزیز مجتہد بالفتویٰ تھے۔ لیکن یہ حقیقت
 ہے کہ مسلمان علما میں سب نے تقلید کو قبول نہیں کیا۔ مثلاً مشہور مجدد علامہ ابن تیمیہ، ابن
 القیم، سیوطی اور دیگر علما نے اس صورت حال کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور تقلید
 کے مقابلے میں شریعت کے اصلی مصادر یعنی قرآن و سنت کی طرف رجوع کرنے کی دعوت
 دی۔ اٹھارویں صدی میں بلاد عرب میں ”دبابی تحریک“ کے بانی محمد بن عبدالوہاب نے
 ابن تیمیہ کے مسلک کے احیاء کی دعوت دی۔ انیسویں صدی کے آغاز میں دنیائے اسلام

۱۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو صبحی محمد صافی کی کتاب فلسفۃ التشريع فی الاسلام (بیروت، ۱۹۵۱ء)۔ ص ۴۲

۲۔ ولید، نیز دیکھیے انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (جدید) مضمون ”اجتہاد“

میں اصلاحی تحریکات کو عروج حاصل ہوا جس کی ابتدا ”سلف صالح“ کے مذہب کے احیاء سے ہوئی۔ اس ضمن میں خیر الدین پاشا تونسوی اور رفاعة رافع الطهطاوی کے نام قابل ذکر ہیں۔ لیکن حقیقی معنی میں سلف صالح کے مذہب کی نشاۃ ثانیہ کا آغاز سید جمال الدین افغانی اور ان کے شاگرد شیخ محمد عبدہ کی مساعی سے ہوا۔ شیخ محمد عبدہ ہی کے ایک شاگرد علامہ رشید رضا نے اس رجحان کو پروان چڑھایا۔ اگرچہ ان کا میلان شیخ محمد عبدہ کے مقابلے میں تجدد کے بجائے قدامت اور اصلاح پسندیت کے بجائے اساسیت کی طرف تھا۔ بہر حال ان اکابر کی کوششوں سے جو تحریک وجود میں آئی وہ سلیفہ تحریک کے نام سے موسوم ہوئی۔ اس نے مسلمانوں کو دعوت دی کہ وہ سلف صالح کے مذہب کو اختیار کریں اور تقلید کو ترک کر کے شریعت کے حقیقی مصادر کی طرف رجوع کریں۔

شیخ محمد عبدہ کی مجتہدانہ تحریک کی ابتدا عقل پسندی کی تائید اور آئید کی مذمت سے ہوئی۔ انھوں نے اپنی خود نوشت سوانح میں لکھا ہے کہ ”میں نے سب سے پہلے ذہن کو تقلید کی زنجیروں سے آزاد کرانے کے لیے بیڑا اٹھایا۔ انھوں نے فرمایا کہ ایک قادر مطلق کے احساس کے باوجود انسان کو اپنے ارادہ آزاد کا شعور ہے۔ جس طرح عبد فاعل ہے اسی طرح خدا فاعل ہے اور جس طرح خدا فاعل ہے اسی طرح عبد فاعل ہے۔ ان کے خیال میں ہر انسان کے اندر اشیا کے خیر و شر کی تمیز کی صلاحیت فطرت کی طرف سے ودیعت کی گئی ہے۔ جس طرح انسان محسوسات میں خیر و شر کی تمیز کر سکتا ہے اسی طرح مقولات میں بھی خیر و شر کی تمیز کی صلاحیت انسان میں موجود ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ ”انسان اس لیے پیدا نہیں ہوا تھا کہ کوئی اس کی گردن میں رسی ڈال کر کھینچتا پھرے۔ جہاں تک اسلاف کی آرا کا تعلق ہے حرف آخر ہونے کا حق نہ تو فرسودہ نصوص

کو حاصل ہے یہ پرانے اختیارات کو جواب مٹ چکے ہیں۔ اصل چیز زندگی اور اس کی ضروریات ہیں۔ "نیز وہ لکھتے ہیں کہ "خدا کے عطیوں میں تمام نسلیں اگلی اور پچھلی برابر کی شریک ہیں۔ جہاں تک زمانے کے اعتبار سے سبقت کا سوال ہے تو یہ نہ تو علم کا ثبوت ہے اور نہ عقل و فکر کی برتری کا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ نئی نسلوں کو سابقہ نسلوں پر فوقیت حاصل ہے۔ اس لیے کہ معلومات کے جو ذرائع اب ہمیں حاصل ہیں ہمارے اسلاف ان سے محروم تھے۔" شیخ محمد عبدہ کبھی کبھی تقلید کی مذمت میں خاصی شدت اختیار کر لیتے ہیں۔ چنانچہ "شرح الدوانی" کے حاشیہ پر وہ تقلید کو کفر سے تشبیہ دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک چونکہ مقلد اصول دین کو عقل کے بغیر تسلیم کرتا ہے اس لیے اسے ایقان کا درجہ حاصل نہیں ہوتا اور جب تک دین میں ایقان حاصل نہ ہو شک قائم رہتا ہے۔ ایسا شخص کا ذکر کہلانے کا مستحق ہے۔ انھوں نے مزید کہا کہ کافروہ ہے جو حق کی روشنی دیکھتا ہے تو اپنی نظریں بند کر لیتا ہے اور جب صداقت کی آواز اس کے کانوں میں پہنچتی ہے تو اپنے کان بند کر لیتا ہے۔ وہ دلائل و براہین کی پرداخت نہیں کرتا بلکہ اپنے گرد و پیش کے لوگوں کو تقلید میں مبتلا دیکھ کر مطمئن ہو جاتا ہے اور ان کی طرح اسلاف کی اندھی تقلید میں لگ جاتا ہے۔"

غرض شیخ محمد عبدہ نے جس شد و مد سے تقلید کے قلعہ کو مسمار کیا ہے اس کی مثال مشکل سے ملے گی۔ وہ خود اپنے تجربے سے جانتے تھے کہ روایت پسندی کس طرح لوگوں کے دل و دماغ پر مسلط ہو جاتی ہے اور نئے خیالات کے لیے سد راہ ثابت ہوتی ہے۔ غالباً یہ تقلید ہی کا اثر تھا کہ ایک زمانے میں وہ اصلاح امت سے مایوس ہو چکے تھے اور یاس و قنوطیت کے اس عالم میں پہنچ چکے تھے جہاں انھیں

امید کی کوئی کرن دکھائی نہیں دے رہی تھی۔ اسی زمانے میں وہ "لاادریت" کے بھی شکار تھے جیسا کہ ان کے قریبی دوست لارڈ کرومر نے لکھا ہے: "والفرڈ اسکاؤن بلنٹ نے بھی جن سے ان کے گہرے روابط تھے اسی قسم کے خیال کا اظہار کیا ہے۔ ان کے خیال میں شیخ محمد عبیدہ مذہب کے معاملہ میں متشکک واقع ہوئے تھے۔ تصوف میں ان کا غیر معمولی نہاک بھی غالباً اسی مایوس کن نضا کا نتیجہ تھا۔ جیسا کہ علامہ رشید رمانے لکھا ہے: "وہ اپنے مطالعے اور مراقبے اور ادب انفس میں ایسے مستغرق ہوتے کہ بغض اوقات دنیائے حواس سے ان کا رابطہ بالکل منقطع ہو جاتا اور وہ تخیل کی دنیا میں چلے جاتے جہاں وہ اپنے خیال کے مطابق گذشتہ نسلوں کے انسانوں کی ارواح سے مشافہ و مکالمہ کرتے۔ بالآخر وہ روحانی اعتبار سے ایسی حالت کو پہنچ گئے کہ لوگوں سے ملنا چلنا چھوڑ دیا۔ لیکن شیخ درویش نے انھیں تصوف کے اس شدید استغراق سے نجات دلائی۔ نیز جمال الدین افغانی سے ملاقات نے ان کی زندگی میں زبردست تبدیلی پیدا کی اور وہ اصلاح امت کے کام میں مکرر ہونے لگے۔"

شیخ محمد عبیدہ کی مجتہدانہ سرگرمیاں اپنے عروج پر تھیں جب وہ مصر کے مفتی اعظم مقرر کیے گئے۔ اس عہدے پر وہ تادم مرگ فائز رہے یہ سب سے بڑا عہدہ تھا جس پر کوئی فقیہ فائز ہو سکتا تھا۔ مفتی اعظم کی حیثیت سے وہ پورے ملک میں شریعت اسلامیہ کے متعلق سرکاری "ترجمان اعلیٰ" کی حیثیت رکھتے تھے اور ساتھ ہی حکومت کے قانونی مشیر بھی تھے اور نظم اوقاف کے نگران بھی۔ مزید برآں بحیثیت مفتی انھیں یہ امتیاز بھی حاصل تھا کہ وہ ان مذہبی عدالتوں کے نگران تھے جو المیالم الشرعیہ کہلاتی تھیں جن میں ان امور کی عمت کی جاتی تھی جن کا تعلق احوال شخصیت مثلاً نکاح، وراثت اور ولایت وغیرہ سے تھا۔ جن امور میں ان سے فتویٰ لیا جاتا تھا ان پر ان کے جوابات مستند اور فیصلہ کن تسلیم کیے جاتے تھے۔ ان سرکاری فتوؤں میں وہ حنفی فقہ کے مطابق فتوے دینے پر مجبور تھے لیکن ان

سوالات میں جو انفرادی نوعیت کے ہوتے تھے وہ زیادہ آزادی سے اظہار رائے کرتے تھے۔ اگرچہ ازہر میں ان کی تعلیم حنفی فقہ پر ہوئی تھی لیکن وہ خود مالکی تھے اور مالکی ہونے کی حیثیت سے ”مصلحتہ“ کو جائز سمجھتے تھے کیونکہ امام مالک کے نزدیک ”مصلحتہ“ بھی ایک دلیل شرعی ہے۔ شیخ محمد عبدہ نے بحیثیت مفتی اعظم نیز انفرادی حیثیت سے متعدد فتوے صادر کیے۔ ان فتووں میں وسیع انھیالی اور تقلید کی گرفت سے آزادی کا رجحان بہت ہی نمایاں ہے۔ ان کی یہ زبردست خواہش ہر فتوے میں دکھائی دیتی ہے کہ اسلام اس طرح پیش کیا جائے جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ وہ تہذیب جدید اور عصری تقاضوں سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ اس سلسلے میں ان کے تین فتوے بہت مشہور ہیں۔ ایک وہ جس میں ایک مسلمان کے لیے اہل کتاب کے ذبیحے کا گوشت جائز قرار دیا گیا ہے۔ دوسرا وہ جس میں یورپی لباس کا پہننا جائز بتایا گیا ہے اور تیسرا وہ جس میں ڈاک خانے کے سیونگ بینک کی امانت پر سود لینا جائز ثابت کیا ہے۔

شیخ محمد عبدہ نے جس زمانے میں اپنی تجدیدی تحریک کا آغاز کیا وہ ایک ایسا دور تھا جس میں مصر بڑی تیزی سے یورپ کی طرف بڑھ رہا تھا۔ یہ وہی زمانہ ہے جب ترکی اصلاحات کے دور ثانی سے گزر رہا تھا۔ مصر میں خدیو اسماعیل کا زمانہ تھا جو مغربی تہذیب و تمدن کا زبردست دل دادہ تھا۔ جہاں تک جدید تعلیم یافتہ طبقے کا تعلق ہے وہ مغربی روایات کو من و عن قبول کرنے پر زور دیتا تھا۔ لیکن شیخ محمد عبدہ کے نزدیک مسئلے کا یہ حل قطعاً نہیں تھا کہ جدید اداروں کو اختیار کر لیا جائے۔ وہ ان تبدیلیوں کی جانب جو مصر میں رونما ہو رہی تھیں ہمدردانہ رویہ رکھتے تھے۔ عام علمائے ازہر کی طرح وہ نہ تو ان کے معاند تھے اور نہ انھیں دین کے لیے خطرہ تصور کرتے تھے۔ وہ جدید اداروں کو مصر کی ترقی کے لیے ناگزیر سمجھتے تھے۔ البتہ وہ اس بات سے خائف ضرور تھے کہ مصر کے اسلامی معاشرے میں جو تبدیلیاں رونما ہو رہی

شیخ محمد عبده کے مجتہدانہ کارنامے

ہیں ان کا انجام یہ نہ ہو کہ مصری معاشرہ شریعت اسلامیہ کے دائرہ سے خارج ہو جائے جو "علمائیت" یعنی سیکولر ازم کی شکل میں منتج ہو گا چنانچہ وہ چاہتے تھے کہ یہ تبدیلیاں شریعت کے دائرے میں رہ کر کی جائیں اور شریعت میں اپنی لچک پیدا کر دی جائے کہ وہ جدید اقدار اور اداروں کو اپنے اندر سمو سکے۔ اسی مقصد کے تحت وہ اجتہاد کا احیا چاہتے تھے۔ متقدمین علمائے اسلام کی طرح وہ بھی اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ اسلام محض انفرادی نجات کا قائل نہیں ہے بلکہ اس کی فطرت اس بات کی متقاضی ہے کہ "مدینہ فاضلہ" کا قیام عمل میں لایا جائے۔ وہ تاریخ کی رفتار سے لڑنا نہیں چاہتے تھے البتہ یہ ضرور چاہتے تھے کہ اس کی باگ ڈور شریعت کے ہاتھ میں ہو۔ یہی وجہ ہے کہ وہ جدید علما کی ایک ایسی نسل پیدا کرنا چاہتے تھے جو اجتہاد کے ذریعے نئے مسائل کا حل پیش کرے اور زندگی کے ان اقدار کو جو امت کی بقا و ترقی کے لیے ضروری ہیں اخذ و جذب کرے۔ اس سلسلے میں شیخ محمد عبده کا نقطہ واضح طور پر "انتخابیت" پر مبنی تھا۔ وہ مختلف مکاتب فکر سے خوشہ چینی کر کے شریعت اسلامیہ کی تشکیل جدید چاہتے تھے۔ بحیثیت مجتہد کے وہ یہ ضرور چاہتے تھے کہ جدید فکر کے چیدہ عناصر کو قدیم اسلامی اسلوب کا قالب عطا کیا جائے لیکن وہ یہ ہرگز نہیں چاہتے تھے کہ اجتہاد کا دروازہ اس طرح کھول دیا جائے کہ امت اسلامیہ کا تشخص ہر قرار نہ رہ سکے اور اس کے اتحاد کا شیرازہ منشر ہو جائے یہی وجہ ہے کہ انھوں نے "رسالۃ التوحید" میں جس کا موضوع علم النظام کے مسائل ہیں، ان امور سے تعرض نہیں کیا ہے جن سے عہد وسطیٰ کی "جدیاتی" بحث پھر سے اٹھ کھڑی ہو۔ چنانچہ مذکورہ بالا رسالے کی پہلی اشاعت میں وہ عقیدہ "خلق قرآن کے حامی تھے لیکن بعد کی اشاعتوں میں انھوں نے اس بحث کو حذف کر دیا۔ وہ عقائد میں بڑی حد تک ماتریدی تھے اگرچہ کہیں کہیں اعتزال کی طرف بھی اشارے ملتے ہیں۔ جیسا کہ معلوم ہے کہ بعض مسائل میں معتزلہ اور اشاعہ کے درمیان، ماتریدی و درمیانی موقف اختیار کرتے ہیں۔

شیخ محمد عبده کے اندر یہ احساس شدید تھا کہ مذاہب فقہ کی تفصیلات کے

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

تحت اسلام اس قدر وسیع اور پریچ ہو چکا ہے کہ اس پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ چنانچہ ان کی کوشش یہ تھی کہ اقل قلیل عقائد واضح کر دیے جائیں۔ یہ عقائد پائدار اور مستحکم ہوں جو محض مقامی اور عارضی خصوصیات نہ رکھتے ہوں۔ اس نقطہ نظر سے وہ فقہ اسلامی میں ترمیم کے خواہاں تھے۔ اس سلسلے میں ان کا بنیادی موقف یہ تھا کہ مسلمان قرون اولیٰ کی طرف لوٹ جائیں جب کہ اسلام اپنی سادہ ترین شکل میں موجود تھا۔ انھوں نے ایک انگریز پادری کے جواب میں لکھا کہ اگر اسلام کو اس کی ابتدائی سادہ ترین شکل میں لوٹایا جائے تو یہ دین تمام بنی نوع انسان کے لیے قابل قبول ثابت ہوگا۔ نیز یہ بات بھی واضح ہو جائے گی کہ طلاق، تعداد ازواج، غلامی اور اس قسم کے دیگر مسائل کے متعلق موجودہ اسلامی ضوابط اسلام کے اساسی عقائد (اصول الدین) میں شامل نہیں ہیں۔ یعنی یہ وہ مسائل ہیں جن میں ضرورت پڑنے پر حالات کے تحت ترمیم کی جاسکتی ہے۔

شریعت اسلامیہ کو عصر حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کے لیے وہ دو باتوں پر خاص طور پر زور دیتے تھے۔ مصالح مرسلہ اور تلفیق۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے۔ شیخ محمد عبدہ مالکی تھے اور اس حیثیت سے مصلحت کے قائل تھے کیوں کہ امام مالک کے یہاں مصلحت بھی دلائل شرعی میں سے ایک دلیل ہے۔ یعنی یہ کہ جب ادلہ شرعیہ کسی امر کی مصلحت کو واضح نہ کریں تو اس میں مصالح مرسلہ اس لیے رکھا ہے کہ جب مصالح عامہ کے لیے کوئی نص موجود نہ ہو تو اس کو دلیل سمجھ کر فتویٰ دے دیا جاتا ہے۔ چنانچہ شیخ محمد عبدہ کے نزدیک شریعت کی اساس مصلحت عامہ پر ہے اور چوں کہ مصلحتیں بدلتی رہتی ہیں اس لیے ان میں مسلسل تغیر کی ضرورت ہے۔ صحابہ کرام ہمیشہ مصلحت عامہ کے مطابق فیصلے صادر کرتے تھے۔ شیخ محمد عبدہ کا خیال تھا کہ قوانین انسانی مصلحت کے لیے بنائے جاتے ہیں اور مصلحت زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ اس مقصد کے تحت وہ نصوص کے خلاف عمل درآمد کو بھی روا سمجھتے۔ انھوں نے کہا کہ ”حاجت“ بمنزلہ ”ضرورت“ کے ہے اور ضرورت ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہے اور کسی چیز کی حاجت یا ضرورت

شیخ محمد عبدہ کے مجتہدانہ کارنامے

اے متفق علیہ بنادیتی ہے اسی زاویہ نظر سے شیخ محمد عبدہ نے زندگی سے متعلق چند اہم شرعی مسائل کی جدید تشریح کی۔ جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے انھوں نے سیونگ بینک کے سود کی اباحت کا فتویٰ دیا۔ یہ فتویٰ غالباً ۱۹۰۳ء میں دیا گیا تھا۔ مصر میں پوسٹ آفس سیونگ بینکوں کے پہلے بیورو جن کی تعداد ۲۸ تھی۔ مارچ ۱۹۰۱ء میں قائم کیے گئے تھے۔ شیخ محمد عبدہ کے اس فتوے کی بنیاد اس فرق پر تھی جو وہ ربوا (Usury) اور سود (Interest) کے درمیان کرتے تھے۔ اول الذکر یعنی ربوا کو وہ ناجائز سمجھتے تھے۔ لیکن کسی تجارت سے حاصل شدہ منافع میں شرکت کو مباح سمجھتے تھے اور سیونگ بینک کے سود کو اسی زمرے میں داخل سمجھتے تھے۔ سود کے علاوہ انھوں نے تصویر کشی اور مجسمہ سازی کو بھی جائز قرار دیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ احادیث صحیحہ میں ان امور کی مانعت کا حکم صراحتاً موجود ہے شیخ محمد عبدہ ان احادیث کی صحت سے انکار نہیں کرتے ہیں بلکہ وہ اس کی تاریخی توجیہ کرتے ہیں۔ ان کا کہنا تھا کہ یہ حکم اس وقت دیا گیا تھا جب بت پرستی رائج تھی۔ اب چوں کہ اس قسم کی کوئی مصلحت درپیش نہیں ہے مزید برآں تصویر کشی کے قواعد مسلم ہو چکے ہیں۔ لہذا اس حکم کے تحت کہ عارضہ کے زائل ہونے اور فائدے کے ظاہر ہونے کے بعد حکم مانعت زائل ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں ذی روع اور غیر ذی روع اشیاء کی تصویر کشی میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ تصویر کشی منوع ہے اس لیے کہ اس سے بت پرستی کے پیدا ہونے کا امکان ہے تو یہ کہنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے چونکہ زبان سے جھوٹ کے سرزد ہونے کا امکان ہے اس لیے اسے باندھ کر رکھنا چاہیے درآنحالیکہ انسان کی زبان سچ بولنے پر اسی طرح قادر ہے جس طرح جھوٹ بولنے پر۔ انھوں نے آخر میں کہا کہ یہ اسلامی شریعت کی روح کے خلاف ہے کہ وہ تصویر کشی اور مجسمہ سازی کو ممنوع قرار دے جب کہ یہ علم حاصل

لے ان اشد الناس عذاباً یوم القیامۃ المصورون: یعنی قیامت کے دن سب سے زیادہ عذاب کے مستحق مصورین ہوں گے۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

کرنے کا ایک اہم ذریعہ بن چکے ہیں۔

اس طرح تعدد ازدواج کے متعلق بھی ان کا فتویٰ مصلحت عامہ پر مبنی تھا۔ انھوں نے کہا کہ قرآنی آیت ”فان خفتم الا تعدوا فواحدة“ میں عدل کی شرط ایک ایسی شرط ہے جس کا پورا کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ اس لیے اس مسئلے کو اصولی شکل میں پیش کرتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ جب کسی شے سے مفاسد پیدا ہونے لگیں جو اس سے پہلے پیدا نہیں ہوتے تھے تو ایسی حالت میں واجب ہو جاتا ہے کہ اس شے کی بابت حکم میں تبدیلی کی جائے اور اسے حالات حاضرہ کے تقاضوں کے مطابق بنایا جائے اس لیے کہ یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ مفاسد کی روک تھام، حصول مصالح پر مقدم ہے۔ شیخ محمد عبیدہ کے اس فتوے کا اثر دور رس ثابت ہوا۔ ان کے اس فتوے نے مصر میں آزادی نسواں کی تحریک کو آگے بڑھانے میں مدد دی۔ بغض اسلامی ممالک میں تعدد ازدواج پر پابندی عائد کرنے کے لیے جو قوانین وضع کیے گئے ان کی اساس محمد عبیدہ کے اسی فتوے پر تھی۔

ایک دوسرا مسئلہ جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا ہے ”مسئلہ تلفیق“ ہے جس پر عمل کرنے کے لیے شیخ محمد عبیدہ نے دعوت دی۔ اس اصول کے مطابق ایک مفتی کو یہ اختیار حاصل ہوگا کہ ضرورت پڑنے پر وہ دوسرے مذاہب کے مطابق فتوے دے سکے خواہ یہ اس کے اپنے مذہب کے خلاف ہو۔ چونکہ تلفیق سے تقلید شخصی پر زور پڑتی ہے اس لیے مقلدین اسے ناجائز اور باطل قرار دیتے ہیں لیکن شیخ محمد عبیدہ کی نظر محض فقہی اصطلاح تک محدود نہ تھی۔ وہ اس تصور کو ایک عمومی مفہوم دینا چاہتے تھے۔ وہ اسے صرف مذاہب اربعہ تک محدود نہیں رکھنا چاہتے تھے بلکہ تمام مذاہب فقہ نیز ان فقہاء کے اصول کو جن کا کوئی اسکول نہیں ہے، مدون

شیخ محمد عبده کے مجتہدانہ کارنامے

کر کے ایک مربوط نظام کی شکل دینا چاہتے تھے۔ علاوہ ازیں علامہ ابن تیمیہ کی طرح وہ بھی عقائد و معاملات کے درمیان تفریق کے قائل تھے۔ ان کا خیال تھا ان دونوں امور کے متعلق شریعت کی تعلیم بہت ہی واضح ہے۔ قرآن و سنت میں عبادات کے متعلق احکام متعین کر دیے گئے ہیں اور جہاں تک لوگوں کے درمیان باہمی ربط کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں محض عمومی اصول بیان کیے گئے ہیں۔ اور یہ کام لوگوں پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ ان اصولوں کو جدید حالات پر منطبق کریں۔ شیخ محمد عبده نے اس امر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جہاں تک اجتماعی روابط اور شہری و تجارتی معاہدات کے متعلق قواعد و ضوابط کا تعلق ہے، ان کو مذہب سے کلی طور پر علاحدہ کر دینا چاہیے اور انہیں کسی ایسے ضابطے کا لازمی جز نہیں بنانا چاہیے جسے مقدس اور ناقابل تغیر قرار دیا گیا ہو۔ یہ قوانین بلاشبہ قرآن و سنت پر مبنی ہونے چاہئیں لیکن ان میں ہر زمانے کی ضرورت کے مطابق وقتاً فوقتاً تبدیلیوں کی گنجائش بھی ہونی چاہیے۔ دراصل مصالحِ مرسلہ پر شیخ محمد عبده کا اصرار بہت معنی خیز تھا۔ جیسا کہ البرٹ حورانی نے لکھا ہے کہ شیخ محمد عبده اس تصور کو قاعدہ کلیہ بنا کر سماجی اخلاقیات کے عمومی اصول کی بنا پر مخصوص قوانین کا استخراج چاہتے تھے۔ ان کے خیال میں خدا کی جانب سے انہی عمومی اصول کا نزول ہوا ہے۔ ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی عقل سے کام لے کر انہیں سماجی زندگی کے مخصوص مسائل پر منطبق کریں اور چونکہ زندگی کے مسائل بدلتے رہتے ہیں اس لیے تطبیق کی ہمیشہ ضرورت رہے گی لیکن انسانی رفاہیت عامہ کو ہمیشہ رہنما اصول کے طور پر مقدم رکھنا چاہیے۔

یہ حقیقت ہے کہ اجتہاد کا دروازہ کھولنے میں بڑے خطرات مضمحل ہیں۔ اگر

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ایک دفعہ روایتی اسلام کو ترک کر دیا گیا اور اجتہاد کے انفرادی حق کو تسلیم کر لیا گیا تو یہ معلوم کرنا دشوار ہو گا کہ کون سی بات اسلامی ہے اور کون سی غیر اسلامی۔ دراصل اجتہاد کا دروازہ کھول کر شیخ محمد عبده نے اسلامی فلسفے و قانون میں ہر طرح کے جدید میلانات کے سراپت کرنے کے لیے راہ ہموار کر دی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے بعض پیروؤں نے سیکولر ازم یعنی غیر دینی معاشرے کے قیام کی دعوت دی۔ اس سلسلے میں شیخ علی عبدالرزاق کا نام قابل ذکر ہے جنہوں نے اپنی مشہور تالیف ”الاسلام و اصول الحکم“ میں اس بات کا مطالبہ کیا ہے کہ فقہ اسلامی کو شہری زندگی کے ضابطے کی حیثیت سے بالکل ترک کر دیا جائے تاکہ مسلمان ”مذاہب فقہ کے وسیع دواوین“ کے بوجھ سے آزاد ہو کر ایک نئے اور ترقی پذیر معاشرے کی تشکیل کر سکیں جس کی بنیاد عقل، حکمت اور متمدن اقوام کے تجربوں پر رکھی گئی ہو۔ یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ خلافت کی نسوخی دین و مملکت کی تفریق اور فقہ اسلامی کو بالکل ترک کر دینے کے بارے میں علی عبدالرزاق کے خیالات شیخ محمد عبده کے لیے یقیناً قابل قبول ہوتے۔

انور معظم

جمال الدین افغانی اور علماء

جمال الدین افغانی متعدد کتابوں کا موضوع بننے کے باوجود جدید اسلامی فکر پر لکھنے والوں کے لیے ایک چیلنج کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کے فکر و عمل کے کئی پہلو اپنی نزاری نوعیت کے باوصف، مختلف نقطہ نظر رکھنے والے مبصرین اور محققین کو مختلف اور بعض اوقات متضاد نتائج تک پہنچنے پر مجبور کرتے رہے ہیں۔ بعض نے انھیں کافر جانا اور بعض نے مسلمان سمجھا۔ اقبال، جمال الدین افغانی کے شدت سے قائل تھے۔ ان کا خیال تھا کہ جدید مسلمان کے کندھوں پر بڑی بھاری ذمہ داری ہے۔ اسے ماضی سے اپنا رشتہ توڑے بغیر اسلام کے پورے نظام پر از سر نو غور کرنا ہے۔ شاہ ولی اللہ شاید پہلے مسلمان تھے جنہوں نے ایک روح نو کا اضطراب اپنے میں محسوس کیا۔ ”لیکن وہ آدمی جسے اس کام کی اہمیت اور بے پایانی کا پورا پورا اندازہ تھا جمال الدین افغانی تھا۔ مسلم فکر اور مسلم زندگی کی تاریخ کے اندرونی معنی میں اس کی گہری بصیرت اور انسان اور آداب و رسوم کے وسیع تجربے کے تخلیق کردہ وسیع نظر اسے ماضی اور مستقبل کو جوڑنے والی ایک زندہ کڑی بنا سکتے تھے۔ اگر اس کی انتھک مگر منقسم قوت بہ حیثیت ایک نظام ایمان و عمل اسلام کے نئے وقف رہتی تو ذہنی اعتبار سے دنیائے اسلام آج کہیں زیادہ مضبوط بنیادوں پر کھڑی ہوتی۔“

فکر اسلامی کی تشکیل مجدد

پتا نہیں اقبال نے یہ رائے افغانی کے کن تصورات کی بنیاد پر قائم کی تھی اور افغانی کی کونسی تحریریں ان کی نظر سے گزری تھیں۔ اگر اقبال نے افغانی کے ان تمام خیالات سے (جو آج ہماری پہنچ میں ہیں) آگاہ ہونے کے بعد اسلامی فکر کی تشکیل نو کے لیے افغانی کی فکر کو راہ نما قرار دیا تھا تو پھر خود اقبال کے تصورات کو ایک نئی روشنی میں دیکھنا ضروری ہو جاتا ہے۔ بہر حال اقبال کی یہ رائے اس مضمون کے پس منظر میں رکھی جاسکتی ہے۔ افغانی کی زندگی کا بیشتر حصہ نوجوان طبقے، سیاسی لیڈروں اور مسلم سلاطین کے ساتھ گزرا۔ اگرچہ عمل کے لیے افغانی نے سیاست کا میدان منتخب کیا، لیکن اسی سیاسی مسروریت کے پیچھے ایک مذہبی سماجی اور علمی مفکر کا ذہن کار فرما تھا۔ ایسے شخص کے لیے یہ کیوں کر ممکن تھا کہ وہ علما سے ربط نہ رکھتا۔ یوں دیکھا جائے تو افغانی اور علما کے باہمی مثبت یا منفی روابط افغانی کی فکر یا زندگی کے وسیع چوکھٹے میں زیادہ اہمیت کے حامل نہیں، پھر بھی یہ موضوع اس لیے اچھا ہے کہ اس کے بہانے افغانی کی فکر یا موجودہ مسلم تہذیب کے چند بنیادی عناصر پر گفتگو کی جاسکتی ہے۔ یہاں اس کا موقع نہیں کہ افغانی کے افکار کا تفصیلی جائزہ پیش کیا جائے بلکہ اس لیے موضوع کے تقاضوں کے پیش نظر چند اہم افکار کا مختصر تذکرہ کافی ہو گا۔

۱۔ انسانی معاشرے کی تنظیم اور اس کو سعادت کی منزل تک پہنچانے کے لیے مذہب نمونوں ترین نظام حیات ہے۔

۲۔ اسلام کے بنیادی ماخذ قرآن اور حدیث ہیں۔ اسلام کو انھیں پر از سر نو مستحکم کرنا چاہیے۔ ان کے علاوہ دوسرے تمام ماخذ ناگزیر نہیں۔ یہ خیال محمد ابن عبدالوہاب نے بھی پیش کیا تھا۔ فرق یہ ہے کہ جہاں محمد ابن عبدالوہاب نے حقیقی اسلام کی بنیاد مابعد الطبیعیاتی قرار دی تھی، وہاں افغانی اسے عقلی ٹھہراتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ

۱۔ ابن عبد الوہاب نے بدعت کو حقیقی اسلام کے خلاف خطرہ قرار دیا۔ افغانی مغرب کی سیاسی طاقت کو عالم اسلام کے لیے خطرہ سمجھتے تھے۔

۲۔ دنیائے اسلام کے لیے (انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں) مغرب کی غلامی کا ایک واضح امکان ہے۔

۳۔ اس سیاسی ضعف کا افغانی کے نزدیک سب سے بنیادی سبب مسلمانوں کا علم کے میدان میں پیچھے رہ جانا ہے۔ دراصل مغرب کی مشرق پر حکمرانی علم کی جہالت پر حکمرانی ہے۔

۴۔ جب تک مسلمان جدید علوم کو نہیں اپناتے وہ سیاسی طاقت اور اقتدار بھی حاصل نہیں کر سکتے۔

۵۔ جدید علوم مسلمانوں میں اس لیے مروج نہیں ہیں کہ کئی صدیوں سے مسلمانوں نے علوم کو ”مسلمانوں کے علم“ اور ”غیر مسلموں کے علم“ میں غلط طور پر تقسیم کر رکھا ہے۔ اس تقسیم نے مسلمانوں کو علوم جدیدہ کے خلاف ایک تعصب میں مبتلا کر رکھا ہے۔

۶۔ اسلام اور علم، مسلم تہذیب میں دو حریفوں کی طرح قائم ہو گئے ہیں۔ یہ صورت حال ختم ہونی چاہیے اور اسلام کی علمی بنیادوں پر تعبیر و تفسیر کرنی چاہیے۔

۷۔ یہ کام اجتہاد کے ذریعے ہی ممکن ہے۔

۸۔ زندگی کو روحانی اور مادی کے خانوں میں بانٹنے کے بجائے اسے ایک کُل کی طرح دیکھنا چاہیے۔ یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب معاشرے میں روح فلسفہ جاری و ساری ہو۔ فلسفہ کی تعلیم اس کے لیے ضروری ہے۔

۹۔ جدید مسلم معاشرہ، جمہوری اقدار پر قائم ہونا چاہیے۔ اور عوام پر ”قانون“ کی حکومت ہونی چاہیے۔

۱۰۔ مسائل کی نشان دہی کے بعد سوال یہ تھا کہ کس مسئلے کو پہلے اٹھایا جائے؟ افغانی جو طویل میعادى منصوبہ بندی اور قلیل مدتی عملی صورت گری دونوں کی اہمیت سے واقف تھے اس نتیجے پر پہنچے کہ سب سے پہلے مغربی ملکوں کے یقینی سیاسی خطرے سے

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

نپٹنا ضروری ہے۔ جب تک یہ نہیں ہوتا کوئی طویل میعادى مذہبی اصلاح یا علمی نشاۃ ثانیہ کی تحریک شروع نہیں کی جاسکتی۔ یہ ہے بنیاد افغانی کے اتحاد الاسلامیہ (Pan-Islamism) کے تصور کی۔ اس نظریے کی تشکیل سے پہلے افغانی مسلم ممالک میں "قانونی" حکومتوں کے قیام پر زور دینا شروع کر چکے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ تمام مسلم ملکوں میں جمہوری یا قانونی حکومتیں قائم کر کے ان حکومتوں کا کسی ایک خلیفہ کے تحت یک دار وفاق قائم کیا جائے۔ اگر ضرورت پڑے تو کسی یورپی طاقت کو بھی اس میں شامل کیا جائے۔ یہ وفاق ایک طرف کسی بھی خارجی دشمن کے حملے کے خلاف دفاعی معاہدے کی نوعیت رکھے گا اور دوسری طرف اسی کے ذریعے مسلم ممالک میں علمی نشاۃ ثانیہ اور حقیقی اسلام کے قیام و استحکام کا کام بھی لیا جاسکے گا۔

افغانی کی زندگی مختلف اسلامی ملکوں، ہندستان، روس، یورپ اور انگلینڈ میں مسلسل سفر اور اپنے افکار کی تبلیغ یا ۱۸۸۴ء سے ۱۸۹۲ء تک اتحاد اسلام کے تصور کو عملی جامہ پہنانے کی ناکام کوششوں میں گزری۔ انھوں نے مسلم حکمران طبقہ، علماء، طالب علموں اور نوجوانوں کو (جن میں عیسائی اور یہودی بھی شامل تھے) اپنا ہم خیال بنانے کی جدوجہد کی۔

علماء کے ساتھ سوائے علمائے ایران کے افغانی کے تعلقات کبھی خوشگوار نہیں رہے۔ یہاں ہم طبقہ علماء کی نوعیت اور تاریخ اسلام میں اس طبقے کے رول سے قطع نظر کر رہے ہیں۔ علماء سے فی الوقت ہماری مراد ایسے افراد کا گروہ ہے جو روایتی اسلامی تعلیمی نظام کے پروردہ ہوتے ہیں، اور مسائل پر اپنی رائے مردجہ اور مسلمہ مآخذ کی بنیاد پر قائم کرتے ہیں۔ عام طور سے ان سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ ایسی کتابوں کے حوالوں ہی سے دینی رہنمائی مہیا کریں۔ چونکہ ان افراد کا ایک مشترک نظام تعلیم، مشترک فرائض، مشترک ذرائع معاش ہوتے ہیں اس لیے اکثر صورتوں میں مفادات کے تحفظ کے تقاضوں نے علماء کو ایک طبقہ اور علاحدہ گروہ کی شکل میں معاشرے میں رہنے پر مجبور کر دیا ہے۔ عام طور سے مسلم عوام دینی رہنمائی کے لیے اسی طبقے کی طرف دیکھتے ہیں۔ جہاں تک مذہبی

فکر کا تعلق ہے افغانی اور علما ایک دوسرے سے ہمیشہ متضاد رہے۔ اس تضاد کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے بہتر ہوگا کہ انھیں تاریخی تسلسل کے ساتھ دیکھا جائے۔ علما سے افغانی کا سب سے پہلا تضاد ۱۸۷۰ء میں (جب افغانی کی عمر ۳۳ برس کی تھی) استنبول میں ہوا۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا، افغانی دینی مسائل کی تشریح معتزلہ یا اشاعرہ کی طرح یونانی فلسفے یا اسلامی دینیات کے سہارے نہیں، بلکہ خالصتاً معروضی اور عقلی انداز سے کرنے کے قائل تھے۔ اور یہ انداز علما کے لیے بدعت سے کم نہیں تھا۔ اس پر مستزاد افغانی کا آتشیں مزاج، اور تلوار کی کاٹ رکھنے والی زبان جہالت اور شیخی کو وہ مروتاً بھی برداشت نہ کر سکتے تھے۔ مرعوبیت سے واقف نہیں تھے۔ ان صفات نے افغانی کے لیے ہر جگہ مسائل پیدا کیے۔ افغانی استنبول پہنچنے کے چند ماہ کے اندر مجلس معارف کے رکن بنا لیے گئے جو تعلیمی نظام میں اصلاح کے لیے قائم کی گئی تھی۔ ایک نئی یونیورسٹی (دارالفنون) کے لیکچروں کے ایک سلسلے میں افغانی کو بھی لیکچر دینے کے لیے مدعو کیا گیا۔ افغانی نے لیکچر دیا۔ اس لیکچر کا متن محفوظ نہیں ہے۔ مختلف حوالوں سے جوابات اُبھرتی ہے وہ یہ ہے کہ افغانی نے مختلف فنون (Graft) کی ایک خاص جو کھٹے میں وضاحت کی تھی۔ انھوں نے انسانی معاشرے کو ایک جاندار جسم سے تشبیہ دیتے ہوئے کہا کہ اس کے مختلف اعضا بمنزلہ مختلف فنون کے ہیں، جیسے بادشاہ دماغ ہے، لوہار بازو ہے، کسان جگر ہے وغیرہ وغیرہ۔ لیکن یہ فنون انسانی سعادت کے جسم کی بقا کے لیے کافی نہیں۔ جس طرح کوئی جسم اپنی بقا کے لیے روح کا طلب گار ہے اسی طرح معاشرہ بھی ایک روح کا محتاج ہوتا ہے۔ یہ روح

۳۹۱ حوالہ بالا ص ۵۲ تا ۵۴ مزید دیکھیے۔

A Political Biography. (Los Angeles, 1972) pp 58-80

Nikki R. Keddie, Sayyid Jamal Addin-Afghani

یا تو فلسفہ ہے یا پیغمبری۔ پھر افغانی نے واضح کیا کہ فلسفہ اور پیغمبری ایک دوسرے سے تین اعتبار سے مختلف ہیں۔ اول یہ کہ اشیا کی حقیقت کو پیغمبر وحی کے ذریعے حاصل کرتا ہے، اور فلسفی براہین و دلائل کے ذریعے۔ دوم یہ کہ پیغمبر معصوم عن الخطا ہوتا ہے، اور فلسفی غلطی کر سکتا ہے۔ اور سوم یہ کہ فلسفی کی تعلیمات ہمہ گیر ہوتی ہیں اور وہ کسی عہد کے مخصوص حالات کا پابند نہیں ہو سکتا جب کہ پیغمبر کی تعلیمات کسی مخصوص عہد کی پابند رہتی ہیں۔ افغانی نے اس کے علاوہ یہ بھی کہا کہ فلسفیانہ فن استعداد اپنی سعی سے حاصل کی جاسکتی ہے لیکن پیغمبری خدا جسے چاہتا ہے عطا کرتا ہے۔

استنبول کے علمائے شیخ الاسلام حسن فہمی آفندی کی سرکردگی میں افغانی کی تقریر پر اعتراض کیا اور اس کے خلاف بڑے پیمانے پر مہم چلائی گئی۔ جو اس قدر شدید تھی کہ حکومت نے افغانی سے ترکی چھوڑ دینے کی درخواست کی، اور افغانی کو مصر چلا جانا پڑا۔ علمائے افغانی پر دو الزام لگائے۔ ایک تو یہ کہ افغانی پیغمبری کو ایسا فن یا صنعت سمجھتے ہیں جسے کوشش سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اور دوسرے یہ کہ وہ پیغمبر اور فلسفی کے درجوں کو مساوی قرار دیتے ہیں۔ چونکہ تقریر کا مکمل متن محفوظ نہیں اس لیے علمائے اعتراضات کی صحت کے بارے میں کچھ کہنا مشکل ہے۔ بظاہر افغانی کی تقریر میں ایسی کوئی بات نہیں تھی۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ علمائے اس کی اس قدر شدید مخالفت کیوں کی؟ نیازی برکیس نے اس کی جو تشریح کی ہے وہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ”یہ حملہ دراصل افغانی پر نہیں بلکہ دارالفنون پر تھا۔ شیخ الاسلام اور دیگر علما نے اس جدید یونیورسٹی کو جس میں اصلاً جدید علوم کی تعلیم کا انتظام تھا اسلامی مدرسوں کا حریف سمجھا۔ دارالفنون کا ڈائریکٹر تحسین آفندی اپنی آزاد خیالی کے لیے مشہور تھا افغانی استنبول میں نئی روشنی کے گروہ میں شامل تھے۔ شیخ الاسلام اور دیگر علما اس نئی جامعہ پر حملہ کرنے کی تیاری کر رہے تھے۔ افغانی کی تقریر نے اس حملے کے لیے بڑا مناسب بہانہ فراہم کر دیا۔“ اس سے چند ماہ پہلے افغانی دارالفنون کے افتتاحی جلسے میں جدید

علوم کی تحصیل اور نئے تعلیمی اداروں کی کھل کر تائید اور وکالت کر چکے تھے۔ اور اس کے مقابلے میں اسلامی نظام مدارس کو مسلمانوں میں علوم کے زوال کا ذمہ دار ٹھہرا چکے تھے۔ اس طرح دارالفنون علما کے لیے ایک خطرے کی علامت بن گیا۔ افغانی کے خلاف جو مہم چلائی گئی اس کا خاطر خواہ نتیجہ بھی نکلا۔ دارالفنون اس واقعے کے ایک سال بعد سن ۱۸۷۱ء میں بند کر دیا گیا۔ اس تجزیہ سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ استبداد کے علما نے افغانی کی مخالفت محض فکری بنیاد پر نہیں کی بلکہ اس کا مقصد اپنے بنیادی اقتدار کو محفوظ و برقرار رکھنا بھی تھا۔

مصر میں (۱۸۷۱ء سے ۱۸۷۹ء تک) افغانی علما یا زیادہ صحیح طور پر قدامت پسند علما سے براہ راست متصادم ہوئے۔ (انھیں میں کے بزرگ ترین عالم شیخ محمد عبدہ بعد میں افغانی کے سب سے عزیز اور قریبی شاگرد بنے)۔ اس وقت جامعہ ازہر قدیم اسلامی علوم کا اور قدیم نظام تعلیم کا دنیا بے اسلام میں سب سے بڑا مرکز تھی۔ افغانی نے اپنے کو ازہر یا کسی بھی اور ادارے سے وابستہ نہیں کیا۔ وہ اپنا زیادہ وقت گھریا کیفے میں اپنے نوجوان ذہین اور جوشیلے مداحوں اور شاگردوں کے ہجوم میں گزارتے۔ چائے اور سگار پیتے اور انھیں اپنی فکر کے نتائج سے واقف کراتے۔ ان سے سوالات کرتے اور پھر ان کے جوابات پر بحث کرتے۔ موضوع گفتگو ہر مسئلہ بنتا۔ اسلامی عقائد، تصوف، فقہ، فلسفہ، عالم اسلام کے سماجی اور سیاسی مسائل، مصر کی مقامی سیاست، مغرب کی سیاست اور اس کا علم، ابن سینا، غزالی وغیرہ۔ ان کا انداز بحث فلسفیانہ اور تنقیدی ہوا کرتا تھا۔ اظہار رائے میں کسی عالم یا فقیہ سے مرعوب نہیں تھے۔ اگر وہ کسی ایسی شخصیت کی کسی بات سے متفق نہ ہوتے تو پوری بے باکی سے اس پر اعتراض کرتے اور دوسروں کو بحث کی دعوت دیتے۔ یہ نوجوان ذہنوں کے لیے تازہ ہوا کے جھونکے سے کم نہ تھا۔ لیکن قدامت پسند علما فلسفیانہ اندازہ نظر اور عقلی معیاروں پر سلف کی آرا کو جانچنے کی کوشش کو کیسے

برداشت کر سکتے تھے۔ جن فلاسفہ کو اسلامی درس گاہوں کے نصاب سے خارج کیا جا چکا تھا (جیسے ابن سینا اور ابن رشد) ان پر افغانی کے لیکچر کیسے گوارہ کیے جاسکتے تھے۔ چنانچہ اس کا متوقع رد عمل ہوا۔ ازہر کے شیوخ اور طالب علموں نے افغانی اور ان کے شاگردوں کی مخالفت کرنی شروع کی۔ کہا گیا کہ افغانی ملحد ہیں اور ان کے خیالات اسلامی عقائد کو مسخ کرنے والے ہیں۔ یہ بات ان لوگوں نے بھی محسوس کی جن کا تعلق علما کے اس گروہ سے نہ تھا۔ لیکن یہ بات قابل ذکر ہے کہ علما کی اس مخالفت کا مصر میں وہ اثر نہیں ہوا جو چند برس پہلے ترکی میں ہوا تھا۔ اس کے برخلاف افغانی کا اثر و رسوخ بڑھتا گیا۔ ان کی مقبولیت میں اضافہ ہوتا گیا۔ نوجوانوں میں اور سیاسی کارکنوں میں۔ اس میں شک نہیں کہ افغانی ۱۸۷۹ء میں مصر سے بھی خارج کیے گئے، لیکن علما کی مخالفت کے نتیجے میں نہیں، بلکہ مصر کے نئے حکمران خدیو توفیق کے حکم سے سیاسی اسباب کی بنا پر۔

مصر کے بعد افغانی ہندوستان آئے۔ جہاں وہ ۱۸۷۹ء کے آخر سے ۱۸۸۲ء کے آخر تک رہے۔ یہ وقت تقریباً تمام تر حیدر آباد اور کلکتہ میں گزرا۔ ان کی نقل و حرکت پر پولیس کی نگرانی تھی۔ اس قیام کے دوران انھوں نے اپنا مشہور رسالہ ”رد نیچیریت“ سپرد قلم کیا (جو سرسید کی نیچیریت کے خلاف لکھا گیا تھا، بغیر سرسید کے نیچر کے تصور کو سمجھے ہوئے) اور بھی کئی اہم مضامین لکھے جو افغانی کے افکار کا بہت اہم ماخذ ہیں۔ ہندوستان سے وہ پیرس گئے۔ اور محمد عبدہ کے ساتھ ”عروۃ الوثقی“ جاری کیا۔ اس کے مضامین خصوصاً ان کے سیاسی تصورات پر بہت اہم معلومات فراہم کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ پیرس ہی میں مشہور فرانسیسی عقلیت پرست فلسفی ارنسٹ رینان کے ساتھ ”اسلام اور سائنس“ کے موضوع پر بحث میں افغانی نے بہت نزاعی نوعیت کے خیالات ظاہر کیے۔ ان تمام تجربوں کا تجزیہ مضمون کے

جمال الدین افغانی اور علما

دوسرے حصے میں کیا جائے گا۔

ہندستان کے بعض علما سے افغانی کا واسطہ ایران میں پڑا۔ لیکن پچھلے تجربات کے برخلاف اس بار یہ ربط بہت ہی مثبت اور انقلابی ثابت ہوا۔ شاید اس لیے کہ ربط کی بنیاد مذہبی نہیں بلکہ سیاسی تھی۔ ایران کا حکمران ناصر الدین شاہ قاجار اس عہد کے دوسرے مسلمان فرمان رواؤں کی مانند مغربی طاقتوں کا ہدف صرف اپنی ذات اور اپنے تخت کو سمجھتا تھا۔ اس نے مسلمانان ایران یا مسلمانان عالم کی اصطلاحوں میں کبھی نہیں سوچا۔ نہ وہ عوام کے اور ملک کے مفاد کا قائل تھا۔ ملک کی ذہنی، سیاسی اور معاشی پسماندگی اور شاہ ایران کی خود غرضی نے ایران کو یورپ کی مالی اور اقتصادی غلامی قبول کرنے پر مجبور کر دیا تھا۔ شاہ ملک کے اہم مالی وسائل جیسے بینک، ریلوے اور تمباکو کی کاشت وغیرہ کے ٹھیکے مالی امداد کے عوض مغربی ملکوں کے سرمائے داروں کے حوالے کرتا جا رہا تھا۔ ان حالات میں افغانی ایران پہنچے۔ غالباً شاہ کی دعوت پر، جو گمان یہ ہے کہ ان سے ملک کے حالات کو درست کرنے میں مشورہ چاہتا تھا۔ افغانی اس وقت تک اتحاد اسلامیہ کے نقیب اور جدید اسلامی مفکر کی حیثیت سے عالم اسلام اور یورپ میں مشہور ہو چکے تھے۔ افغانی ۱۸۸۶ء میں ایران آئے۔ لیکن چند ماہ کے بعد، ۱۸۸۷ء میں روس چلے گئے۔ وہاں سے ۱۸۸۹ء میں لوٹے اور ۱۸۹۱ء تک تہران میں مقیم رہے۔ اس دوران ان کے روابط شیعہ علما سے استوار ہوئے شیعہ علما اس عہد کے، خصوصاً استنبول اور قاہرہ کے سنی علما کے مقابلے میں سیاسی اعتبار سے زیادہ خود مختار اور حکومت کے اثر سے بے نیاز نظر آتے ہیں۔ اس کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اکثر چوٹی کے شیعہ علما ایران سے باہر عراق، نجف اور کربلا میں رہتے تھے۔ دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ فکری اعتبار سے امام غائب اور مجتہدین کے ادارے کے تصور کے تحت شیعہ علما سیاسی اقتدار کو اپنی اقتدار سے فروتر سمجھتے تھے۔ ان شیعہ علما سے افغانی کے تعلقات خوشگوار نظر آتے ہیں، یا کم از کم ان کے خراب ہونے کی کوئی شہادت موجود نہیں ہے۔ ناصر الدین شاہ سے جلد ہی ان کے تعلقات کشیدہ

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ہو گئے اس کی تفصیلی یہاں غیر ضروری ہوگی) انھوں نے شاہ اور استبدادیت کے خلاف کہنا شروع کیا "قانون" کی برکتوں پر دھواں دھار تقریریں کیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ انھیں بیماری کے عالم میں درگاہ شاہ عبدالعظیم کی روایتی پناہ گاہ سے زبردستی باہر کھینچ کر ایران کی سرحد تک پہنچا دیا گیا۔ اس توہین کو افغانی جیسا آتش صفت کبھی معاف نہ کر سکا۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ۱۸۹۲ء میں شاہ کا قتل افغانی کی اسی توہین کا بدلہ تھا۔ ایران سے نکالے جانے کے فوراً بعد افغانی نے بصرہ سے شاہ ایران کے خلاف اپنی مہم میں شدت پیدا کر دی۔ اس دوران شاہ ایران نے تباکو کی کاشت اور فروخت کا اجارہ ایک یورپی سرمایہ دار کو دینے کا معاہدہ کر لیا۔ افغانی نے مجتہد اعظم مرزا حسن شیرازی کو ایک طویل خط لکھا۔ جو نہایت مدلل و مجرب ہے شاہ کے ملک دشمن اقدامات کے خلاف، اور درد بھری التجا ہے قوم کے روحانی پیشوا کے نام، کہ وہ کوئی قطعی قدم اٹھائے۔ افغانی نے توجہ دلائی کہ اگر ملک کے اہم اور کلیدی وسائل غیر ملکی دشمنوں کے حوالے کر دیے گئے تو ملک کی معیشت کی تباہی مقدر ہے۔ اس خط کا مرزا حسن شیرازی پر فوری اثر ہوا (ممکن ہے کہ اس میں خود افغانی کی شخصیت کا بھی اثر کام کر رہا ہو) اور مجتہد اعظم نے اپنا مشہور فتویٰ جاری کیا جس کی رو سے تمام ایرانیوں پر تباکو کا استعمال حرام قرار دے دیا گیا۔ پورے ایران میں دفعتاً تباکو کا کاروبار معطل ہو گیا۔ بالآخر شاہ ایران کو ایک خطرہ رقم کے عوض یہ ٹھیکہ منسوخ کرنا پڑا۔ یہ واحد مثال ہے جہاں علمائے ایک طبقہ یا جماعت کی حیثیت سے افغانی کے ساتھ کسی مسئلے پر اتحاد کیا اور مقصد حاصل کیا۔

آخری ربط افغانی اور علما کے مابین استنبول میں قائم ہوا۔ جہاں افغانی ۱۸۹۲ء سے ۱۸۹۷ء میں اپنی وفات تک مقیم رہے۔ یہاں وہ سلطان عبدالحمید خاں روم کی دعوت اور اصرار پر گئے تھے۔ سلطان عالم اسلام میں اپنی دینی اور دنیاوی قیادت کے قیام اور استحکام کے لیے افغانی کے اتحاد اسلامیہ کے منصوبے کو استعمال کرنا چاہتا تھا۔ اور اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی چاہتا تھا کہ افغانی اس کے سامنے اس کی نگرانی میں رہیں، اور عرب صوبوں میں اس کے مفادات کے خلاف کاروائیاں

جمال الدین افغانی اور علما

نہ کر پائیں۔ افغانی اپنے منصوبے کو عملی شکل دینے کے لیے مایوسانہ کسی اہم مسلم حکمران کی تائید کی تلاش میں تھے۔ چنانچہ دونوں اپنے اپنے مقاصد کو پورا کرنے کے لیے یک جا ہوئے۔ افغانی نے اس مسئلے پر کام شروع بھی کیا۔ اور عراق و ایران کے شیعہ علما کو خطوط بھجوائے کہ سلطان کی تائید کریں اور جواب میں تقریباً دوسو درخواستیں علما کی جانب سے افغانی کے توسط سے سلطان تک بھجوائی گئیں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ شیعہ علما پر افغانی کا کافی اثر تھا۔ لیکن اس کے باوجود افغانی اور سلطان کے تعلقات تیزی سے خراب ہونا شروع ہوئے، جو متوقع تھا۔ سلطان کی آمرانہ ذہنیت افغانی کی جمہوری آمریت کو برداشت نہیں کر سکتی تھی۔ چنانچہ افغانی پر پولیس کی نگرانی قائم کر دی گئی جو ان کی موت تک باقی رہی۔ اس دوران ترکی کے علما سے افغانی کے تعلقات پر کوئی مواد نہیں ملتا۔ اتنا معلوم ہوتا ہے کہ شیخ الاسلام عبدالہدی، افغانی کے مذہبی تصورات پر سخت معترض رہا کرتے تھے، جو ان کی نظروں میں غیر اسلامی تھے۔^۹ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ سوائے ایران کے ہر ملک کے علما نے افغانی کے خیالات کو الحاد سے تعبیر کیا اور ان کی مخالفت کی۔ یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ یہ وہی علما تھے جو افغانی کے الحاد پر کف دردمان رہتے۔ مگر مسلمان ڈکٹیٹروں کے عوام دشمن اقدامات پر لب نہ کھولتے تھے۔

(۲)

اس حصے میں افغانی کی تحریروں سے ان کے ان خیالات کا تجزیہ کیا جائے گا جو علم تعلیم اور علما سے متعلق ہیں۔

افغانی کا نظریہ علم ایک اعتبار سے ان کی پوری فکر کا بنیادی عنصر ہے۔ وہ علوم کے ارتقائی منظر کے قائل تھے اور سمجھتے تھے کہ مختلف علوم انسان کی سماجی ضروریات کے جواب کے طور پر وجود میں آئے۔ تہذیبی ارتقا کی مختلف منزلوں پر مختلف

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

علوم تشکیل پائے گئے۔ دنیاوی علوم کے ساتھ ساتھ انسان نے روح کے تقاضوں پر بھی توجہ دی، کیوں کہ اخلاقی فساد کے ساتھ مادی خوش حالی ممکن نہیں۔ چنانچہ فلسفہ اخلاقیات اور فقہ جیسے علوم وجود میں آئے۔

افغانی کا خیال تھا کہ ساری دنیائے انسانی، دنیائے صنعت یا دوسرے الفاظ میں دنیائے علم ہے۔ عالم کی سلطانی علم ہی کے ہاتھ میں ہے۔ تمام سیاسی فتوحات کے پیچھے علم کی کار فرمائی ہے۔ نگدانوں، قینیقوں، یونانیوں یا انگریزوں کی تمام فوجی فتوحات دراصل سائنس کی فتوحات ہیں۔^۱ بالعموم اہل مشرق اور بالخصوص اہل اسلام کی سیاسی، معاشی اور تہذیبی احیاء کے لیے جدید علوم کا حصول شرط اول ہے۔ تمام علوم میں وہ فلسفہ کو اہمیت دیتے ہیں۔ فلسفہ نام ہے مدارک حیوانیت کی تنگنائے سے مشاعر انسانیت کی فضا کے وسیع کی طرف خروج کا، ازالہ ہے اولم بہیمہ کا عقل کے جبلی اور طبعی انوار کے ذریعے تبدیلی سے کورونامینائی کی بصیرت و بینائی سے^۲۔ فلسفہ تمام علوم کی روح ہے۔ وہ انھیں باہم جوڑتا اور معاشرے کے ساتھ ان کا ایک تخلیقی رشتہ قائم کرتا ہے۔ افغانی کا یہ خیال قابل غور ہے کہ جدید علوم کی تعلیم بھی کسی معاشرے کو زیادہ عرصے تک فائدہ نہیں پہنچا سکتی اگر ان کے ساتھ فلسفے کی تعلیم شامل نہ ہو۔ ان علوم سے کامل استفادہ فلسفیانہ روح کے بغیر ممکن نہیں۔ اگر کسی قوم کے زوال کے اسباب کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ سب سے اولین سبب اس قوم کی فلسفی روح میں نقص کا پیدا ہونا ہے۔^۳ فلسفے کی تعلیم سے مراد فلسفے کی کتب پر چاہے وہ یونانیوں کی لکھی ہوئی ہوں یا مسلمان فلاسفہ کی، آنکھ بند کرنے کے ایمان لانا نہیں ہے۔ افغانی نے ان فلسفیانہ تصورات کو بھی علمی جاچ کے بعد ہی قبول یا رد کرنے کی صلاح دی ہے۔

۱۔ میرزا طیف اللہ خاں شیرازی، مقالات جاوید (طهران ۱۳۱۲ شمسی)۔ ص ۱۳۵ تا ۱۳۷۔

۲۔ ایضاً۔ ص ۸۹، ۹۰۔

۳۔ ایضاً۔ ص ۱۳۴، ۱۳۵۔

۴۔ ایضاً۔ ص ۹۱ تا ۹۳۔

جمال الدین افغانی اور علما

چنانچہ خود انھوں نے اکثر مسلم فلاسفہ پر تنقید کی کہ وہ یونانی فلسفیوں کے خیالات کو وحی کی طرح مقدس سمجھ کر قبول کر لیتے ہیں، جیسے ابن سینا نے دیمقراطیس اور ابقیور کے ملحدانہ تصورات کی تائید میں کمزور دلائل پیش کیے ہیں۔

علم اور علوم کے بارے میں ان کے نقطہ نظر کی وضاحت کے بعد ہمیں علما کے بارے میں افغانی کے خیالات کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔ افغانی، علما کو معاشرے میں اونچا مقام دیتے ہیں، ”دنیا کی ہر قوم کے رہبر اور رہنما اس کو حرکت دینے والے صرف اس قوم کے علما اور پیشوا ہوتے ہیں“، اگر علما روشن خیال ہوں تو قوم نیک بنی ہوئی حاصل کرتی ہے، ورنہ پوری قوم گمراہ ہو جاتی ہے۔ افغانی کو شکایت ہے کہ اہل مشرق علم اور اہل علم کی قدر نہیں کرتے، اسی لیے وہ دنیا میں ذلیل و خوار ہیں۔ ان کے نزدیک علم ایک مقبول صفت ہے۔ اہل علم کی اسی ناقدری کے باعث مشرق میں علما کی تعداد کم ہوتی جا رہی ہے، حالانکہ اہل مشرق کی بڑی تعداد علما، حکماء بلکہ انبیاء کرام کی اولاد سے ہے۔

لیکن یہ ضروری ہے کہ علما صحیح معنوں میں علما ہوں۔ ”عالم سے مراد وہ ہے جس کا علم سعادت کی راہ سے بھٹکے ہوؤں کے لیے مشعل ہدایت ہو، جس کی دانش مردہ قلوب میں روح پھونک دے۔۔۔۔۔ اس کی تحریر امت کے پرآگندہ اجزاء کے لیے مفناطیس ہو۔ اس کے منہ سے نکلے ہوئے الفاظ دلوں کی ظلمتوں کو دھو دیں اور اخلاق رذیلہ کے زنگ کو صیقل کر دیں۔“ اس کے برخلاف عالم وہ نہیں جو اوہام کے وحشت ناک ظلمت کدو میں بیٹھا اپنی شان و شوکت کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ فساد کو اصلاح سمجھتا ہے۔ خود اسے تو راستہ سمجھائی نہیں دیتا دوسروں کی رہبری کے لیے کھڑا ہوتا

۱۱۵ ایضاً۔ ص ۱۱۴، ۱۱۵

۱۱۶ ایضاً

۱۱۷ ایضاً

۱۱۸ ایضاً۔ ص ۱۱۸

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ہے۔ اسی طرح وہ بھی عالم نہیں جس پر پُرانے قبرستانوں کا ہولناک بھوت سوار رہتا ہے۔ جو ہیبت ناک کھنڈروں کا تصور کیے بیٹھا رہتا ہے، اور وقت بے وقت اُو کی سی ہولناک آواز بلند کرتا ہے اور ہمیشہ خرابی، تباہی اور ہلاکت کی پیشین گوئیاں کرتا رہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں ان دونوں سے محفوظ رکھے۔

عالم اور غیر عالم کی اس کسوٹی پر افغانی نے جب اپنے ہم عصر علما کو پرکھا تو وہ بڑے برہم ہوئے۔ حیدر آباد میں اپنے قیام کے دوران انھوں نے جو مضامین لکھے ان میں اس موضوع کو اہمیت دی ہے۔ حکمت کے مفہوم کی وضاحت کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ علم حکمت عالم اجسام کے موجودات سے بحث کرتا ہے، اور ان کے لازم و ملزوم کے اسباب و علل کا پتہ چلاتا ہے۔ لیکن علما کا حال یہ ہے کہ اپنے اطراف سے بالکل بے خبر پرانی کتابوں کی دنیا میں کھوئے رہتے ہیں۔ وہ ”صدری“ اور ”شمس بازغہ“ پڑھ کر اپنے کو فزیہ حکیم لکھتے ہیں مگر کبھی جدید سائنسی ایجادات جیسے ٹیلی گراف، ریل گاڑی وغیرہ کے اسباب کا کھوج نہیں لگاتے۔ عجیب تر بات یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے سامنے ایک میپ رکھ کر اول شب سے شمس بازغہ کا مطالعہ کرتے ہیں لیکن ایک دفعہ بھی نور نہیں کرتے کہ میپ کی چمینی نکال دی جائے تو وہ دھواں زیادہ دیتا ہے اور اس پر رکھ دی جائے تو دھواں بالکل نہیں دیتا۔ افغانی کی بنائی ہوئی یہ تصویر بڑی معانی خیز ہے تصویر ایک عالم کی ہے جس کے سامنے دو چیزیں ہیں۔ ایک شمس بازغہ اور دوسری میپ، جس کی روشنی میں وہ یہ کتاب پڑھ رہا ہے۔ عالم کی توجہ ان دونوں میں سے ایک شے یعنی کتاب پر مرکوز ہے جو علامت ہے قدیم ازکار رفتہ علم کی۔ اور دوسری شے کی حقیقت اس کی نغزوں سے اوجھل ہے جو علامت ہے عصر جدید کی۔ اسی طرح افغانی اپنے عہد کے نقباء پر بھی طنز کرتے ہیں کہ اگرچہ فقہ تمام قوانین معاشرت، شہری قوانین اور قوانین

جمال الدین افغانی اور علما

حکومت پر حاوی ہے، اور اس کے ماہر کو کسی ملک کا وزیر اعظم یا سفیر ہونا چاہیے لیکن حال یہ ہے کہ وہ اس علم کی تحصیل کے بعد نہ صرف اپنے گھر میں عاجز پڑے رہتے ہیں بلکہ امور دنیا میں اپنی کم عقلی پر فخر کرتے ہیں۔^{۱۱} "افغانی کی نظریں" ان علما کی حالت ایک بالکل باریک فیتیلے کی سی ہے۔ جس کے سرے پر ایک نہایت ہی چھوٹا سا شعلہ ہے جو نہ اپنے اطراف روشنی دیتا ہے اور نہ دوسروں کو اپنے نور سے مستفید کرتا ہے۔^{۱۲}

افغانی کا علما پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ان لوگوں نے علم کو دو حصوں میں نہٹ دیا ہے۔ مسلمانوں کا علم اور فرہنگیوں کا علم۔ اور بعض مفید علوم سے مسلمانوں کو اسی لحاظ سے دور رکھتے ہیں۔ افغانی کے خیال میں یہ تقسیم منہل ہے۔ "علم وہ شریف چیز ہے جس کو کسی خاص گروہ سے نسبت نہیں دی جاسکتی۔ وہ کسی شے سے پہچانی نہیں جاتی بلکہ ہر چیز علم سے پہچانی جاتی ہے۔۔۔ انسانوں کو علم سے نسبت دینی چاہیے نہ کہ علم کو انسانوں سے۔^{۱۳} "افغانی کی یہ تنقید آج بھی نہایت صحیح ہے۔ ان کا اندازِ فکریوں ہے "کسی تعجب کی بات ہے کہ مسلمان جن علوم کو ارسطو سے منسوب کرتے ہیں ان کو نہایت رغبت سے پڑھتے ہیں گویا کہ ارسطو بھی کوئی مسلمان مصنف تھا۔ لیکن اگر کسی چیز کو گلیلیو، نیوٹن اور کپلر سے نسبت دی جاتی ہے تو یہ اسے کفر ٹھہراتے ہیں۔ علم کا ملجا و ماوا دلیل ہے اور دلیل نہ ارسطو ہے نہ گلیلیو۔ سچ تو یہ ہے کہ وہ اسی جگہ دلائل پیش کریں گے جہاں علوم و معارف کے سیکھنے سے منع کرنا ہوتا ہے، اور بزعم خود اس کو اسلامی دین داری اور حفاظتِ دین سے تعبیر کرتے ہیں۔ درحقیقت وہ تو اسلامی دین داری کے دشمن ہیں تمام مذاہب میں علوم و معارف سے قریب تر دین اسلام ہے اور دین اسلام کے اصول اساسی اور علوم و معارف کے درمیان کوئی مخالفت نہیں۔^{۱۴} "افغانی خاص طور سے علمائے ہند

۱۱۔ ایضاً۔ ص ۹۴

۱۲۔ ایضاً۔ ص ۹۴

۱۳۔ ایضاً۔ ص ۹۶

۱۴۔ ایضاً۔ ص ۹۶

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ وہ اپنی نظروں کو علمائے قدیم کی ناقص کتابوں اور دور از کار مباحث سے ہٹا کر اپنے اطراف عالم حقائق پر نظر کریں۔ وہ پوچھتے ہیں "کبھی تلگرام کے تاروں پر بھی غور کیا ہے جو بال کی طرح سارے ہندوستان میں پھیلے ہوئے ہیں۔ اور اس کے اسباب کے متعلق سوال کیا ہے؟ ہر روز تقریر تو کرتے ہیں کہ رویت خروج شعاع سے ہے، لیکن گرامافون جو سارے عالم میں پھیلا ہوا ہے تمہارے ذہنوں میں کوئی تحریک پیدا نہیں کرتا۔۔۔۔۔ (تم) ریکارڈنگ، فوٹو کیمہ، رصدی دوربین، جراثیمی خوردبین اور ایسی چیزوں کو اپنا موضوع بحث نہیں بناتے؟" اور پھر سوال کرتے ہیں "کیا یہ عالم دانا اور حکیم بینا کا عیب نہ ہو گا کہ ساری دنیا تو جدید فنون اور نئی ایجادوں اور تازہ بہ تازہ انکشافات سے معمور ہو جائے اور اس کے باوجود ان کے اسباب و علل سے بالکل بے خبر رہے۔ کیا کسی محقق کو یہ زیب دیتا ہے کہ وہ مجہول مطلق کے متعلق تو باتیں بتائے مگر معلوم مطلق سے بے خبر رہے؟"

مندرجہ بالا خیالات سے حسب ذیل نتائج اخذ کیے جاسکتے ہیں۔

۱۔ علم کا مذہب سے کوئی معاذانہ رشتہ نہیں۔ علم کو نہ مذہبی اصطلاحوں میں بیان کیا جاسکتا ہے اور نہ مذہبی قانونوں میں بانٹا جاسکتا ہے۔ اسلامی غیر اسلامی علوم کی اصطلاحیں بے معنی ہیں۔

۲۔ عقل یا استدلال ہی نظریات اور علوم کو جانچنے کی واحد کسوٹی ہے۔ کسی عالم یا فلسفی کے تصورات کو چاہے وہ ارسطو ہی کے کیوں نہ ہوں آنکھ بند کر کے قبول نہیں کیا جاسکتا تاوقتیکہ وہ عقل کی کسوٹی پر پورے نہ اتریں۔

۳۔ افغانی، علما کی اصطلاح غیر جانب دار معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ جیسے دانشور اسکالر، جسے دوسری علوم کا ماہر ہونا چاہیے۔ مثلاً وہ چاہتے ہیں کہ علمائے سائنسی ایجادات سے بھی کہیں: اقصیت رکھیں۔ اسی طرح وہ فقہاء کی اصطلاح بھی محض فقہ کی قدیم کتابوں سے

جمال الدین افغانی اور علما

واقفیت رکھنے والے عالموں کے لیے نہیں بلکہ سماجی علوم کے ماہرین، (Social Scientists) کے معنوں میں استعمال کرتے نظر آتے ہیں۔

۴۔ اس اعتبار سے وہ ہم عصر علما پر الزام لگاتے ہیں کہ وہ مسلم عوام کو راہ دکھانے کے بجائے اپنے جامد علم سے انھیں گمراہ کر رہے ہیں۔

ادھر کی سطور میں افغانی کے علم، تعلیم اور علما کے بارے میں خیالات کی ایک واضح تصویر ابھر آتی ہے۔ لیکن یہ اس قدر واضح بھی نہیں جیسی نظر آتی ہے۔ افغانی کے چند تصورات ایسے بھی ہیں جو اس تصویر کے رنگوں اور نقوش کو بڑی حد تک درہم برہم کرنے کی دھمکی دیتے ہیں۔ یہ تصورات افغانی کے اس مضمون میں ملتے ہیں جو انھوں نے مشہور فرانسیسی عقلیت پرست فلسفی ارنسٹ رینان کے مضمون ”اسلام اور سائنس“ کے جواب میں قیام پیرس کے دوران لکھا تھا۔ رینان نے اپنے مضمون میں دو باتیں کہی تھیں۔ پہلی یہ کہ اسلام بنیادی طور پر سائنس کا مخالف ہے، اور دوسری یہ کہ عرب فطرتاً اور مزاجاً فلسفے اور سائنس کے مخالف ہیں۔ اور اسلامی دنیا میں ان دونوں علوم کو پروان چڑھانے والی غیر عرب اقوام رہی ہیں، جیسے ایرانی۔ یہ مضمون فرانسیسی میں لکھا گیا تھا۔ افغانی نے اس کا جواب عربی میں لکھا اور پھر اس کا فرانسیسی میں ترجمہ شائع ہوا۔ افغانی نے اپنے جواب^{۲۵} میں رینان کے نسلی نظریے کو رد کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا کہ لوگوں نے ارتقا کی ابتدائی منزلوں میں فلسفہ اور سائنس کو کبھی بھی قبول نہیں کیا۔ کیونکہ تہذیب کے ابتدائی ادوار میں لوگ عقل محض کی رہنمائی قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اسی لیے ایسے ادوار میں پیغمبر اور مصلحین یہ فرض انجام دیتے ہیں اور خدا کے نام پر اپنی تعلیمات کی رہنمائی قبول کرنے کے لیے لوگوں کو مجبور کرتے ہیں۔ اسلام ہی نہیں بلکہ ہر مذہب اس ابتدائی دور میں فلسفہ اور سائنس کا دشمن رہا ہے۔

افغانی سے یہ بیان بھی منسوب ہے کہ اگرچہ تصورالہ انسان کے لیے سب

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

سے توہین آمیز اور سب سے وزنی جوا ہے، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مذہب کی تعلیمات نے چاہے وہ اسلام کی ہوں، عیسائیت کی ہوں یا بت پرستی کی، تمام اقوام کو وحشت اور بربادیت سے نکال کر منزل تہذیب تک پہنچایا ہے۔ افغانی یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مسلم مذہب نے عیسائیت یا اس کے ماننے والوں کی طرح سائنس کا گلا گھونٹا ہے اور اس کی ترقی کو روکا ہے۔ افغانی رینان کے اس خیال کو بھی مانتے ہیں کہ ایک اہل ایمان مسلمان عقیدے کا غلام ہوتا ہے۔ اس پر وہ یہ اضافہ کرتے ہیں کہ ایک پکا مسلمان مجبور ہے کہ وہ سائنسی سچائی کو پیش نظر رکھنے والے تمام علوم سے کنارہ کرے۔ اپنے عقیدے کے بل سے (جس کا وہ غلام ہے) ایک بیل کی طرح بندھے ہوئے اس کا مقدر یہ ہی ہے کہ وہ کھیت کے اس نالی میں ابد تک چلتا رہے جو مفسرین قانون نے پہلے سے اس کے لیے کھود رکھی ہے۔ آخر میں افغانی کہتے ہیں مذہب اور فلسفہ میں باہمی کشمکش اس وقت تک جاری رہے گی جب تک انسانیت باقی ہے۔ خوف یہ ہے کہ فتح بالآخر مذہب کی ہوگی کیوں کہ عوام الناس خرد سے بیزار رہتے ہیں اور خرد کی تعلیمات چند گنے چنے ذہین اور با علم حضرات کے پلے پڑتی ہیں۔ اور دوسرے یہ کہ خود سائنس اپنے تمام حسن کے باوجود انسانیت کی سیر حاصل تسکین کے ناقابل ہے۔ انسانیت مثالی شے کے لیے ترستی ہے اور ان تاریک اور دور کے علاقوں میں رہنا چاہتی ہے جنہیں فلسفی اور حق کو تلاش کرنے والے نہ تو دیکھ سکتے ہیں اور نہ پہچان سکتے ہیں۔

رینان کے پہلے خیال کے بارے میں افغانی اشارہ کرتے ہیں کہ علم کے میدان میں عربوں کی ترقی کی رفتار اتنی ہی تیز تھی جس قدر فوجی فتوحات تھیں۔ ہمالیہ سے لے کر اندلس تک عربوں کی علمی - لطنت مدتوں پھیلی رہی۔ افغانی اس حقیقت کی طرف توجہ مبذول کراتے ہیں کہ فرانسیسی، جرمن اور اینگلو سیکسن اقوام یونان و روما سے عربوں کی بہ نسبت بہت قریب تھیں اس کے باوجود انہوں نے یونانی علوم سے کوئی فائدہ نہ اٹھایا۔ لیکن بغداد اور یونان کے درمیان طویل فاصلے کے ہوتے ہوئے بھی عربوں نے یونانی علوم کے خزانوں کو حاصل کیا اور مغرب تک ان کی روشنی پہنچائی۔ ارسطو کو یورپ میں متعارف

جمال الدین افغانی اور علما

کمرانے والے عرب ہی تھے۔ اور یہی تعارف بعد میں یورپ کی عظیم الشان ترقی کا باعث بنا۔ یہ پہلا دور تھا جب علوم و معارف کی ترقی اور ترویج عربوں کے ہاتھوں ہوئی۔ اسلامی تہذیب اور سلطنت اپنے عروج کو پہنچی۔ لیکن اس کے بعد علوم کی جانب عربوں کا رویہ بدل گیا۔ انھوں نے عقائد کی جانچ اور فلسفیانہ طرز فکر کو چھوڑ دیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ان کے علوم زوال پذیر ہو گئے۔ پھر وہ خود بھی گنہامی کے دھند لکوں میں کھو گئے۔ ایسا کیوں ہوا؟ عرب عقل و علم سے دست کش کیوں ہوئے؟ اس سوال کا جواب افغانی کے پاس یہ ہے کہ اس کی ذمہ داری مسلم مذہب پر عائد ہوتی ہے۔ اور اس کام میں استبدادیت نے مذہب کا پورا پورا ملہ تھ بٹایا۔

اسلام اور علم پر افغانی کے مندرجہ بالا خیالات ان کی باقی تمام تحریروں سے مختلف نظر آتے ہیں جو اس سے پہلے یا بعد کے دور میں ملتی ہیں۔ اس پورے جواب میں بظاہر اسلام کو سائنس کا دشمن قرار دینے کی پوری بھرت ملتی ہے، لیکن بعض جملوں سے یہ شبہ بھی ہوتا ہے کہ جہاں انھوں نے اسلام یا مسلم مذہب کا لفظ استعمال کیا ہے اس سے ان کی مراد غالباً اسلام یا مذہب کی وہ تعبیر ہے جو بعد کے دور میں مسلمانوں نے اپنے عمل سے پیش کی۔ ورنہ اسلام کے پہلے دور میں اسلام کے باوجود علوم کی ترقی و ترویج کی حقیقت کا اعتراف کوئی جواز نہیں رکھتا۔ عین ممکن ہے کہ عربی سے فرنج میں ترجمہ کے عمل کے دوران اس طرح کی خفیف مگر معنی میں زبردست تبدیلی پیدا کرنے والی غلطی ہو گئی ہو۔ اس کے باوجود اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس جواب میں افغانی نے ایسے خیالات کا یقیناً اظہار کیا تھا جو مسلمانوں کو براہیگختہ کرنے کے لیے کافی تھا۔ چنانچہ اسی لیے عہدہ نے اس جواب کی اشاعت کے بعد عربی میں اس کا ترجمہ کرنے کا ارادہ کر کے پھر منسوخ کر دیا۔

اس مضمون کے دوسرے نکات کوئی الوقت نظر انداز کر کے ہم یہ نوٹ کر سکتے ہیں کہ اقوام کی سیاسی اور تہذیبی ترقی کے لیے افغانی عصری علوم کی ترویج کو کس شدت سے تنویری سمجھتے تھے۔ اس کی اہمیت ان کے نزدیک مذہبی عقائد کی پابندی سے کم تر درجے کی ہرگز نہیں تھی۔

(۳۱)

مضمون کے حصہ اول اور دوم کو سامنے رکھیں تو چند اہم سوالات آج بھی دعوتِ فکر دیتے نظر آتے ہیں۔ افغانی کے عقائد اور تصورات کی اصلیت کی بحث میں گئے بغیر ان سوالات پر غور کرنا دنیا کے اسلام کے لیے نہ صرف ضروری بلکہ ناگزیر ہے۔

پہلا سوال: کیا اسلام نے ذہن انسانی کو میدانِ علم میں پوری آزادی دے رکھی ہے؟ یا اسے چند مخصوص سمتوں میں مخصوص حدود تک جانے اور رک جانے کا پابند کیا ہے؟ دوسرا سوال: کیا مسلمانوں کی تہذیبی روایت سے علوم کی اسلامی اور غیر اسلامی خانوں

میں تقسیم کو خارج کرنے کی ضرورت ہے؟ کیا ایسا کیا جاسکتا ہے؟ اور کس طرح؟ تیسرا سوال: کیا علما کی وہ تعریف قابلِ قبول ہے جو افغانی نے پیش کی ہے؟ یعنی علما سے مراد وہ عالم ہیں جو مذہبی اور غیر مذہبی دونوں میدانوں کے علوم کے ماہر ہوں۔ اس طرح کے عالم پیدا کرنے یا بنانے کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

چوتھا سوال: کیا افغانی کا یہ نظریہ درست ہے کہ اسلامی تہذیب میں زوال کا سبب یہ ہے کہ مذہب یا مذہب کے مسخ شدہ تصور کے ماتحت فلسفیانہ روح اور علوم کو کچل دیا گیا تھا؟

پانچواں سوال: کیا یہ کہنا درست ہوگا کہ اسلامی تہذیب اس منزل پر ٹھٹھکی جب ایک مخصوص دینی نقطہ نظر نے قائم ہو کر آزاد علمی تحقیق کے سوتے بند کر دیے؟

میں محسوس کرتا ہوں کہ قرآن علم اور عقیدے کو اجازت نہیں دیتا کہ وہ ایک دوسرے پر پابندی عائد کریں۔ قرآن نے عقیدے کی صداقت کو علم کی بنیادوں پر استوار کرنے کی دعوت دی ہے۔ عقیدہ ایک مابعد الطبیعی اور اخلاقی نظامِ اقدار فراہم کر کے علم کو مؤثر سماجی رول ادا کرنے میں مدد دیتا ہے۔ دور متوسط میں مسلمانوں کے سیاسی اور تہذیبی انجماد کی توجیہ کرنے والا اب تک کوئی معقول نظریہ سامنے نہیں آیا ہے۔

نیری رائے میں اس کا ایک بنیادی سبب مسلمانوں کے نظریہ علم میں تبدیلی

تھا، طلوع اسلام سے غزالی تک علم کا علم تمام عالم اسلام پر ہر جگہ بلند تھا۔ علم اور عالموں پر کسی قسم کی پابندی کا کہیں تذکرہ نہیں ملتا۔ مختلف ادوار اور مختلف علاقوں میں متعدد سیاسی گروہوں، مذہبی فرقوں، فقہی مذہبوں، فلسفیانہ اور متصوفانہ مکاتیب خیال اور ہر قسم کے علوم ساتھ ساتھ پھل پھول رہے تھے۔ مکہ، مدینہ، کوفہ، بصرہ، دمشق، بغداد، فسطاط شیراز، غزنی، ملتان، قرطبہ، قیروان جیسے کئی اہم علمی مراکز عالم اسلام میں ابھر آئے تھے۔ ان میں آپس میں فرق اور اختلافات تھے، مخالفتیں بھی تھیں لیکن اختلاف کے حق کو تسلیم کیا جاتا تھا۔ فقہی مذاہب محض مذاہب تھے آج کی طرح فرقے نہیں بنے تھے۔ ایک اہل ایمان کسی مسئلہ پر کسی فقہی مذہب کے فتوے کو قبول کرنے کے لیے آزاد تھا۔ اسی آزاد علمی فضا میں مسلمانوں نے یونانی اور ہندی علوم سے استفادہ کیا اور پھر خود اپنے علمی نتائج دوسرے ملکوں کو برآمد کرنے لگے۔ یہ صحیح ہے کہ یہ ساری علمی ترقی بیشتر سیاسی اتھاکام کے دور میں ہی ہوئی۔ ہو سکتا ہے کہ ان دونوں میں کوئی باہمی ربط ہو۔ اور یقیناً تھا کیونکہ علوم کا مسلمانوں میں زوال عباسی سلطنت کے زوال کا ہم عصر ہے۔ اس دور میں مسلمانوں کے نظریہ علم میں زبردست تبدیلی ہوئی۔ اس کے تحت علم کو ایک مخصوص دینیاتی نقطہ نظر بلکہ عقیدے کا پابند کر دیا گیا۔ معتزلی فکر کو عباسی عہد کے عروج میں سلطنت کی سرپرستی میں اہل علم پر بھوپا جانے لگا۔ اس کا رد عمل اشاعرہ کی علمی استبدادیت میں نمودار ہوا۔ یہ علمی اور نظریاتی رقابت یقیناً کسی بہتر اور برتر علمی صورت حال پر منتج ہوتی، لیکن تیز رفتار سیاسی انتشار، منگول حملے اور سلطنت کا شیرازہ بکھرنے کے ساتھ ساتھ علم کی سلطنت بھی ٹوٹ گئی۔ غالباً اہل علم نے مسلم معاشرے کی شخصیت اور اجتماعیت کو محفوظ رکھنے کی خاطر خود دفاعی اقدام کے تحت حالات کو جوں کا توں برقرار رکھنے کا فیصلہ کیا۔ یہ نظریہ علم میں ایک بنیادی تبدیلی تھی۔ اس نئے نظریہ علم کی رو سے علم صرف وہ تھا جو اس وقت تحریر میں آچکا تھا۔ بلکہ اس کا بھی صرف وہ حصہ جس کا تعلق فلسفے سے نہیں تھا۔ یہ حصہ اسلامی علوم کے نام سے موسوم ہوا اور آج تک موسوم ہے۔ باقی تمام حصہ غیر اسلامی قرار پایا، یا اس کے بارے میں اسلامی نظریہ علم نے خاموشی

اختیار کر لی اور اب تک خاموش ہے۔ یقیناً اس نئے نظریہ علم نے اجتہاد کا دروازہ بھی مسلمانوں پر بند کر دیا کیونکہ دوسرے علوم کی بہ نسبت فقہی مکاتب کی تکثیر مسلم معاشرے کے لیے زیادہ تباہ کن سمجھی جاسکتی تھی۔

آج ان ادوار میں ہونے والی ان تبدیلیوں کو دیکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ نظریہ علم کی اس تبدیلی نے عالم اسلام کو کیا شدید نقصان پہنچایا تھا۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس نقصان کی کمی کو پورا کرنے کی کوئی صورت نکالی جاسکتی ہے؟ کیا اسلامی فکر کی تشکیل جدید کے اصولوں کو مرتب کرنے سے پہلے مسلمانوں کے نظریہ علم کو اپنی پہلی قرآنی بنیادوں پر قائم کیا جاسکتا ہے جس کی رو سے علم اور ایمان ایک ہی شے کے دو نام ہیں؟

محمد سالم قدوائی

سر سید کا مذہبی فکر

(ان کی تفسیر کی روشنی میں)

سر سید کی تمام تصانیف میں ان کی تفسیر سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ اکثر علما ان کی اس تفسیر کی وجہ سے ان سے بہت بدظن ہوئے اور کفر و الحاد کا فتویٰ صادر کیا۔ حالانکہ تفسیر لکھتے وقت سر سید کا مقصد ہرگز وہ نہ تھا جو بعد میں لوگوں نے ان کی طرف منسوب کیا۔ سر سید کا عقیدہ یہ تھا کہ اسلام کے تمام اصول و ضوابط عقل کے مطابق ہیں اور قرآن مجید میں کوئی ایسی چیز بیان نہیں کی گئی ہے جو عقل انسانی کی حدود سے باہر ہو۔ ان کے عقائد کا خلاصہ مختصر ایوں بیان کیا جاسکتا ہے۔

- ۱۔ خدا ایک ہے جو ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا۔ وہی ساری دنیا کا خالق اور تمام کائنات کا صانع ہے۔
- ۲۔ خدا کا کلام اور اس کے رسول کا کلام خلاف حقیقت و خلاف واقعہ نہیں ہو سکتا۔
- ۳۔ قرآن مجید اللہ کا کلام ہے اور اس کی تمام باتیں درست اور سچی ہیں۔ اس کی جن آیات کو بہ ظاہر خلاف واقعہ یا متضاد سمجھا جاتا ہے ان آیات کو ہم سمجھنے سے قاصر ہیں یا غلط سمجھتے ہیں۔
- ۴۔ سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی بھی انسان ایسا نہیں ہے جس کے قول و فعل کو مذہبی امور میں تسلیم کیا جاسکتا ہو۔
- ۵۔ احادیث میں جو مذہبی امور سے متعلق ہیں اور ان میں جو دنیاوی امور سے متعلق

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ہیں امتیاز کرنا چاہیے۔ اور صرف اول الذکر کو اگر ان کا قول رسول ہونا قطعی طور پر ثابت ہو واجب العمل تسلیم کرنا چاہیے۔

۶۔ انسان خارج از طاقت امور کے لیے مکلف نہیں ہے۔

۷۔ اسلام کے تمام احکامات فطرت کے عین مطابق ہیں (اور فطرت کو پیدا کرنے والا خدا ہے)۔

قرآن مجید کو اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا۔ چوں کہ آپ کے بعد کوئی دوسرا نبی نہیں آنے والا تھا اس لیے جو کتاب آپ پر نازل کی گئی اس کو لازمی طور پر ایسا ہونا چاہیے تھا کہ جب تک دنیا قائم ہے اس سے ہر قسم کے مسائل کو حل کیا جاسکے۔ قرآن مجید کی سب سے بڑی افادیت اہمیت اور معجزہ یہی ہے کہ نازل ہونے کے بعد سے اب تک وہ ایک ایسے دستور کا کام دیتا رہا ہے جو دینی اور دنیاوی مسائل کے حل اور ان کی ہم آہنگی کے لیے مثال ہے۔ قرآن مجید کے پہلے مفسر خود رسول اللہ صلم تھے۔ آپ کی زندگی میں جو بھی مسائل مسلمانوں کو پیش آتے وہ آپ سے دریافت کرتے۔ اور آپ حالات اور قرآنی دستور کی روشنی میں ان کا حل بیان فرمادیتے۔ آگے چل کر جب تفسیر نے باقاعدہ فن کی شکل اختیار کی تو مفسرین کے الگ الگ اسکول بن گئے۔ اور ان لوگوں نے مختلف نقطہ نظر سے اپنی تفسیریں مرتب کیں۔

زمانے کو کبھی قرار نہیں رہا۔ حالات کے اوراق ہمیشہ گردشِ دوراں سے پٹتے رہے اور لوگوں کو ہر دور میں اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی رہی کہ قرآن کو حالات اور سماج سے ہم آہنگ رکھا جائے۔ ہندستان کے بدلتے ہوئے حالات میں سرسید نے اس ضرورت کو سب سے پہلے محسوس کیا انھوں نے مسلمانوں کی اصلاح و فلاح کا بیڑا اٹھایا اور اپنی زندگی کو مسلمانوں اور اسلامی علوم کی ترقی کے لیے وقف کر دیا۔ ان کا خیال تھا کہ مسلمان اسی وقت آگے بڑھ سکتے ہیں جب وہ انگریزی زبان اور علوم جدیدہ کی تعلیم حاصل کریں۔ اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو اپنے مذہبی عقائد و امور میں پختہ ہونا چاہیے۔ اور اس کی بنیاد قرآن و سنت پر ہونا چاہیے۔ مسلمانوں میں بہت سے ایسے توہمات نے عقائد کی شکل اختیار کر لی ہے

جن کا مذہب سے دور دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ وہ مذہب کی سچی روح سے بہت دور نکل گئے ہیں۔ انھوں نے خود مذہب کو سمجھنے کے لیے قرآن مجید کا اور اس دور کی مروجہ تفسیروں کا مطالعہ کیا تو ان کو اندازہ ہوا کہ وہ زیادہ تر ضعیف روایات اور بے سرو پا قصص سے مملو ہیں جو اکثر یہودیوں کی روایات سے ماخوذ ہیں اور قرآن مجید اور قانون فطرت سے میل نہیں کھاتیں۔ پھر انھوں نے کتب اصول تفسیر کا مطالعہ کیا تاکہ اندازہ کر سکیں کہ تفسیر قرآن کن بنیادوں پر کی گئی ہے۔ لیکن ان میں بھی ان کو کوئی ایسی بات نہ مل سکی جس سے وہ ان مشکلات کو حل کر سکتے جو موجودہ حالات میں درپیش تھیں، چنانچہ وہ خود لکھتے ہیں۔

”پھر میں نے بقدر اپنی طاقت کے خود قرآن مجید پر غور کیا اور چاہا کہ قرآن

ہی سے سمجھنا چاہیے کہ اس کا نظم کن اصولوں پر واقع ہوا ہے اور جہاں تک

میری طاقت میں تھا میں نے سمجھا اور میں نے پایا کہ جو اصول خود قرآن مجید

سے نکلتے ہیں ان کے مطابق کوئی مخالفت علوم جدیدہ میں نہ اسلام سے ہے

اور نہ قرآن سے پھر انھیں اصول پر ایک تفسیر قرآن مجید کی لکھنی شروع کی۔

سر سید نے جس وقت یہ تفسیر لکھی مخالفتوں کا سینلاب اُمتڈ پڑا اور ان پر کفر

کے فتوے لگے۔ مگر انھوں نے ان باتوں کی طرف زیادہ توجہ نہ دی اس لیے کہ وہ سمجھتے تھے

کہ جو لوگ ان کی جدید تعلیم اور انگریزی کے حصول کی تحریک کو پسند نہ کرتے تھے وہ قرآن مجید

کی اس تفسیر کو جو علوم جدیدہ کے تقاضوں کے پیش نظر لکھی گئی تھی اور جس میں اندھی تقلید کے

مقابلے میں عقل کی ترجمانی کی گئی تھی کسی طرح پسند نہ کریں گے۔ لیکن جب ان کے قریبی دوست

بھی شکوک و شبہات میں مبتلا ہونے لگے تو انھوں نے جن اصولوں کو سامنے رکھ کر اپنی تفسیر

شروع کی تھی انھیں ایک رسالے کی صورت میں لکھ دیا۔ جس کا نام خود انھوں نے تحریر

فی اصول التفسیر رکھا۔ یہ پندرہ اصول ہیں جو مع تشریح کے اس رسالے میں موجود ہیں۔

نواب محسن الملک نے سر سید کی تفسیر پر خالص اعتراضات کیے۔ ان کے پہلے خط

کے جواب میں سر سید نے اپنی تفسیر کے انداز اور اصولوں کو مختصراً بیان کیا ہے۔ اس خط کا

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ایک حصہ درج ذیل ہے۔ جس سے ان کے عقلی پہلوؤں کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔
 ”جانن! حقیقت یہ ہے کہ تم نے خدا کی عظمت کا جس عظمت کے وہ لائق ہے اور
 قرآن مجید کی صداقت کا جس صداقت کے وہ لائق ہے اور مذہب اسلام
 کی عزت اور سچائی کا جس عزت اور سچائی کے وہ لائق ہے اپنے دل پر نقش
 کا لجز نہیں کی ہے۔ اس لیے تمہاری رائے یا تمہارا دل اور تمہارا ایمان
 ڈانواں ڈول ہوتا ہے۔ اگر تمام خیالات کو دل سے محو کر کے یہ سچا اور دلی یقین
 کرو کہ خدا سچا ہے اور قرآن اس کا کلام اور بالکل سچا ہے تو تم کو اس قسم کے
 شبہات ہرگز پیدا نہ ہوں گے“ لے

اس خط میں آگے چل کر انھوں نے تفسیر لکھنے میں جو اصول طے کیے تھے ان کا مختصر ذکر
 کیا ہے۔ یہ انہی اصولوں کا خلاصہ ہے جو انھوں نے ”تحریری اصول التفسیر“ میں بیان کیے ہیں۔
 لکھتے ہیں۔

پہلا اصول یہ ہے کہ خدا سچا ہے اور قرآن مجید اس کا کلام اور بالکل سچ ہے اور صحیح ہے۔
 کوئی علم یعنی سچ اس کو جھٹلا نہیں سکتا بلکہ اس کی سچائی پر زیادہ روشنی ڈالتا ہے۔
 دوسرا اصول یہ ہے کہ اب ہمارے سامنے دو چیزیں موجود ہیں۔

۱۔ ورک آف گاڈ یعنی خدا کے کام ۲۔ ورڈ آف گاڈ یعنی خدا کا کلام یعنی قرآن مجید۔
 ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ کبھی مختلف نہیں ہو سکتا۔ اگر مختلف ہو تو ورک آف گاڈ تو موجود
 ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا اور اس لیے ورڈ آف گاڈ جس کو کہا جاتا ہے اس کا جھوٹا ہونا
 لازم آتا ہے۔ نفوذ باللہ منہا۔ اس لیے ضرور ہے کہ دونوں متحد ہوں۔

تیسرا اصول۔ ورک آف گاڈ یعنی قانون قدرت ایک علی عہد خدا کا ہے اور وعدہ
 اور وعید یہ قولی معاہدہ ہے اور ان دونوں میں سے کوئی بھی خلاف نہیں ہو سکتا۔ لیکن
 اس سے یہ سمجھنا کہ اس کی تسلیم سے خدا کی قدرت مطلق میں نقصان آتا ہے جیسا کہ میں سمجھتا

سر سید کا مذہبی فکر

ہوں کہ تمہارا خیال ہے محض غلط اور وہم اور نا سمجھی ہے۔
چوتھا اصول۔ خواہ یہ تسلیم کرو کہ انسان مذہب یعنی خدا کی عبادت کے لیے پیدا ہوا ہے، خواہ یہ کہو کہ مذہب انسان کے لیے بنایا گیا ہے۔ دونوں حالتوں میں ضرور ہے کہ انسان میں بہ نسبت دیگر حیوانات کے کوئی ایسی چیز ہو کہ وہ اس بار کے اٹھانے کا مکلف ہو اور انسان میں وہ شے کیا ہے عقل ہے۔ اس لیے ضرور ہے کہ جو مذہب اس کو دیا جاوے وہ عقل انسانی کے مافوق نہ ہو۔ اگر وہ عقل انسانی کے مافوق ہے تو انسان اس کا مکلف نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ بیل یا گدھے کو امر و نہی کا مکلف قرار دیا جاوے یا کسی گدھے کو جون پور کا قاضی بنا دیا جائے۔

مذہب اسلام اور خدا کا کلام ان نقصانوں سے پاک ہے وہ بتلاتا ہے کہ تم سمجھ لو اور سمجھ کر یقین کرو کہ خدا جو کچھ بتاتا ہے اور کہتا ہے وہ سچ ہے۔ اس سے زیادہ سچائی کیا ہو سکتی ہے جو بانی اسلام کی زبان سے کہہ دینے کو خدا نے فرمایا۔ اِنَّمَا اَنَابَشُوْكُمْ یٰحٰی اٰتٰی اِنَّمَا اَلْہٰکُم الدِّیْنُ اَحَدٌ اِنَّمَا اَلْبَشِیْرُوْندِیْرٌ جَانِمِنْ مَذْہِبِ اِسْلَامٍ اور خدا کے کلام کو دیو اور پری کے قصے مت بناؤ۔ ورنہ جو فوقیت اسلام کو دوسرے مذاہب باطلہ پر ہے وہ ساقط ہو جاتی ہے اور انسان عقل انسانی کی رُو سے قابل یقین نہیں رہتا۔ اے

بہی وہ بنیادی اصول ہیں جن کو سر سید نے تفسیر لکھتے وقت اپنے سامنے رکھا۔ سر سید کا دور وہ تھا جہاں نئی قدریں، نئی فکریں اور نئے تخیلات ابھر کر سامنے آرہے تھے۔ سر سید نے مسلمانوں کی گرتی ہوئی حالت کو پوری طرح سے سمجھ لیا تھا اور ان کو یقین کامل تھا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان اپنے مذہب کی سچی روح کو پوری طرح سے نہیں سمجھے ہیں۔ وہ ہر چیز کو محض تقلیدی انداز سے دیکھتے ہیں۔ اور انھوں نے خدا کی کتاب کو بجائے ایک علی چیز کے محض نمازوں میں پڑھی جانے والی سورتوں کی حد تک محدود کر رکھا ہے۔ سر سید اسلام کو صحیح معنوں میں ایک سچا مذہب سمجھتے تھے اور اس کے ساتھ ساتھ ان کو اس کا بھی یقین تھا کہ جو مذہب سچا ہے وہ ہر زمانے اور ہر ماحول کے تقاضوں سے اپنے کو ہم آہنگ کر سکتا ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر مسلمان قرآن کو کھلے ذہن سے سمجھیں تو ان کو اندازہ ہوگا

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

کہ اس میں جو باتیں بھی کہی گئی ہیں وہ کسی خاص وقت یا مخصوص حالات کے لیے نہیں بلکہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہیں۔

سرسید کا عقیدہ تھا کہ قرآن کا معجزہ اس کی ظاہری فصاحت و بلاغت نہیں بلکہ اس کا اعجاز وہ تعلیمات و احکامات ہیں جو قانونِ فطرت کے مطابق ہیں ہر زمانے کے لیے ہیں اور ہر شخص کی سمجھ میں آسانی سے آ سکتے ہیں۔ ان کے مذہبی عقیدے کی بنیاد اس پر تھی کہ قرآن مجید اور قانونِ فطرت میں مکمل یکسانیت اور ہم آہنگی ہے۔ اور ان دونوں میں کسی قسم کا بھی اختلاف کسی لمحہ بھی نہیں ہو سکتا۔ ان کا کہنا تھا کہ کائنات اللہ کا عمل اور قرآن مجید اس کا قول ہے۔ ظاہر ہے کہ اللہ کے قول و فعل میں تضاد ممکن نہیں۔ وہ قرآنی احکامات کو ہر زمانے کے لیے واجب العمل سمجھتے تھے۔ لیکن اس کی تفسیر و تاویل جو بہت سے مفسرین نے کی ہیں ان سے اختلاف کرتے تھے۔ ان کے نزدیک قرآن مجید اللہ کی وحدانیت اس کے احکامات، اچھے اخلاق اور حسن معاشرت کی تعلیم دیتا ہے۔ وہ اسے کوئی تاریخی یا فنی کتاب نہیں سمجھتے وہ قرآن مجید میں ناسخ و منسوخ کے بھی قائل نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک قرآن میں جہاں اس قسم کا ذکر ہے اس سے مراد قدیم انبیاء کی شریعتیں ہیں جو ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلعم کی ہمیشہ رہنے والی شریعت کے مقابلے میں منسوخ ہو گئیں۔

سرسید نے تفسیر لکھتے وقت انہیں سب باتوں کو پیش نظر رکھا۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان کی تفسیر میں بہت سی ایسی باتیں ملتی ہیں جو دوسرے مفسرین سے بالکل مختلف ہیں خاص طور سے ان مقامات پر جہاں وہ ہر بات کو عقل کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں اور صرف قصے کہانیوں کو تسلیم نہیں کرتے۔ مثلاً سرسید حضرت عیسیٰؑ کے بغیر باپ کے پیدا ہونے اور آسمان پر زندہ اٹھائے جانے سے انکار کرتے ہیں۔ انہوں نے بہت تفصیل سے اس مسئلے پر بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ عام مفسرین نے جس طرح سے ان واقعات کو بیان کیا ہے وہ عقل انسانی کی پہنچ سے دور ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ دونوں باتیں قرآن مجید سے ثابت نہیں ہیں۔ فرشتے کا حضرت مریمؑ کو بیٹے کی بشارت دینا اور ان کا یہ کہنا کہ مجھے مرد نے نہیں چھوا

ہے۔ یہ ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے کہ حضرت عیسیٰ بغیر باپ کے پیدا ہو گئے تھے اس لیے کہ اس پورے قصبے میں کوئی لفظ ایسا استعمال نہیں ہوا ہے جس سے بن باپ کے پیدا ہونے کا اشارہ ملتا ہو۔ وہ اس بشارت کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت مریم کا نکاح ہوگا اور قانون قدرت کے مطابق ان کے بچہ ہوگا، جیسا کہ بعد کی روایات اور خود انجیل مقدس سے پتا چلتا ہے کہ یوسف نامی شخص سے ان کی شادی ہوئی اور انہی سے بچہ ہوا۔ لوگوں کے اس اعتراض کا جواب کہ اگر ان کے کوئی باپ ہوتا تو ان کی ابنیت باپ کی طرف منسوب ہوتی اور قرآن مجید میں ہر جگہ ابن مریم نہ کہا جاتا، وہ یہ کہتے ہیں کہ جب قرآن مجید نازل ہوا تو حضرت عیسیٰ ابن مریم کے لقب سے مشہور تھے اسی لیے قرآن مجید نے اسی لقب سے ان کا ذکر کیا تاکہ سننے والے الجھن میں مبتلا نہ ہوں اور یہ قرآن مجید کا انداز بیان ہے کہ وہ ایسی ہی باتیں پیش کرتا ہے جس کو لوگ آسانی سے سمجھ لیں۔ ان کے انتقال کے سلسلے میں بھی وہ تمام مفسرین کی باتوں سے اختلاف کرتے ہیں اور ان کو یہودیوں اور عیسائیوں کی غیر محقق باتیں قرار دیتے ہیں، اور قرآن ہی سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ یہودیوں کا یہ کہنا کہ حضرت عیسیٰ کو سنگ بار کر کے قتل کیا گیا اور عیسائیوں کا یہ بیان کہ ان کو صلیب پر چڑھایا گیا دونوں ہی غلط ہیں اور قرآن کے الفاظ ”ما قتلوه وما صلبوه“ دلچسپی سے ان کو قتل کیا گیا اور نہ سولی دی گئی، یہودیوں اور عیسائیوں کے خیالات کی تردید کرتے ہیں اور طبعی طریقہ انتقال کی دلالت۔ اسی طرح سے حضرت عیسیٰ کا گہوارہ میں بولنا، اندھوں اور کور ٹھیکوں کو اچھا کرنا وغیرہ کی وہ عقلی توجیہات کرتے ہیں۔

جنوں کے متعلق بھی سر سید کا دعویٰ ہے کہ اس قسم کی کسی مخلوق کا وجود قرآن سے ثابت نہیں ہے۔ ان کا خیال ہے کہ قرآن کریم میں جہاں جنوں کا ذکر ہے وہاں انسانوں کی ایک قدیم وحشی قوی ہیکل قوم مراد ہے۔ اس سلسلے میں بھی انھوں نے بہت تفصیل سے بحث کی ہے اور اپنی بات کا ثبوت اشعار عرب اور لغات عرب سے پیش کیا ہے اور یہ ثابت

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

کیا ہے کہ جن کا اطلاق زمانہ جاہلیت میں وحشی و جنگلی قوموں پر ہوتا تھا اور وہ سب انسان تھے اور وہ وہی و خیالی وجود جن کی عرب پرستش کرتے تھے اور جنہیں ”جن“ سے تعبیر کرتے تھے قرآن مجید سے ان کا وجود ثابت نہیں ہوتا یہ

اسی طرح سے سرسید نے حضرت آدم، حضرت ابراہیم، حضرت نوح، حضرت یوسف، ہاروت و ماروت، طالوت و جالوت، اصحاب فیل، ملائکہ و شیطان اور معجزات وغیرہ کے واقعات و حالات کی تفسیر کے افسانوی انداز بیان کو بعید از عقل اور ناقابل اعتنا قرار دیا ہے اور پوری دقت نظر کے ساتھ بحث کر کے افسانہ اور حقیقت کو الگ الگ کر کے دکھایا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے عقل انسانی کو جھنجھوڑا ہے اور یہ سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ قرآن مجید میں جو بھی واقعات پُرانے زمانے اور لوگوں کے بیان کیے گئے ہیں وہ قرین قیاس اور عقل انسانی کی حدود کے اندر ہیں۔ قرآن مجید کی ان باتوں کو اسرائیلی خرافات اور یہودی روایات کے ہم پلہ کر دینا درست نہیں ہے۔

سرسید اجتہاد یا اجماع اُمت کے قابل نہیں، وہ ہر ذی عقل مسلمان کو اس بات کا حق دیتے ہیں کہ جن مسائل میں کوئی نص صریح نہ ہو اس میں اپنی عقل و بصیرت کے مطابق فیصلہ کرے۔ اوپر جو کچھ میں نے عرض کیا ہے اسے مختصراً پروفیسر محمد عمر الدین جویم کے الفاظ میں یوں پیش کیا جاسکتا ہے جو انھوں نے اپنے مضمون ”سرسید کا نیامذہبی طرز فکر“ میں سرسید کے مذہبی خیالات و عقائد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھے ہیں:

”اس میں شک نہیں کہ سرسید کے مذہبی فکر کا یہ مرکزی عقیدہ کہ ”الاسلام هو الفطرة والفطرة هي الاسلام“ آج اصولی اعتبار سے تمام مفکرین و مویدین اسلام کے نزدیک شرف قبولیت حاصل کر چکا ہے۔ اقبال، مودودی، بلکہ قدیم طرز پر تعلیم پائے ہوئے حضرات علما بھی اسلام کو دین فطرت تسلیم کرنے میں سرسید کے ہم خیال و ہم نوا ہیں۔ یہی ان کے کارنامے کی اہمیت

سر سید کا مذہبی فکر

کام سب سے بڑا ثبوت ہے۔ لیکن ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ سر سید نے اپنے زمانے کے شہادت اور ضروریات کے لحاظ سے اس زمانے کے مسلمات اور معلومات کی روشنی میں اپنے اجتہادات پیش کیے ہیں۔ ان میں سے بعض چیزیں صرف وقتی اہمیت کی حامل تھیں لیکن بعض مستقل قدر و قیمت بھی رکھتی ہیں۔ ہمیں ان کے فلسفے اور تصانیف میں سے ان عناصر کو جو زندہ رہنے والے ہیں اور مستقل قدر و قیمت رکھتے ہیں لینا چاہیے اور ان کی بنیاد پر نئی ضروریات نئے مسائل اور نئی معلومات کی روشنی میں اسلامی فکر کو آگے بڑھانا چاہیے۔ اسلامی فکر کی نئی تشکیل کے سلسلے میں ہمیں پوری سنجیدگی اور ذمہ داری سے سر سید کے پیش کیے ہوئے ان اصولوں پر غور کرنا ہوگا۔ ان مسائل سے متعلق چاہے ہم کسی نتیجے پر پہنچیں لیکن ان کی جسارت فکر، ان کے خلوص نیت اور اس راہ میں ان کی اولیت سے انکار ممکن نہیں ہے۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

عبدالرفیق سید اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو (سماجیاتی نقطہ نظر)

عام طور پر ماہرین سماجیات ایسے مسائل میں دلچسپی نہیں لیتے جو مذہب سے متعلق ہوں لیکن میں خاص طور پر اس وجہ سے اس میں حصہ لے رہا ہوں کہ فکر اسلامی کی تشکیل جدید ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے کچھ اہم اور دلچسپ سماجیاتی پہلو بھی ہیں۔ اس سے پہلے کہ میں اس مسئلے کے سماجیاتی پہلوؤں کا ذکر کروں، مناسب ہے کہ پہلے مذہب کے سماجیاتی پہلو سے متعلق کچھ عرض کر دوں۔ اس سے میرے خیال میں اس مقالے کی نوعیت اور حدود واضح ہو جائیں گی۔

مذہب یا مذہبی فکر کا مطالعہ علم سماجیات کا موضوع نہیں ہے۔ ماہرین سماجیات الہامی صحیفوں کے متن کا مطالعہ نہیں کرتے۔ اس کے برعکس وہ اس مذہب کا مطالعہ کرتے ہیں جس کا چلن عوام میں ہوتا ہے۔

دیکھا یہ بات ہے کہ متعلقہ عوام کا سماجی رویہ کیا ہے۔ لہذا اسلام کے سماجیاتی مطالعہ میں یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ اصل مذہب اور اسلام کی مذہبی فکر کیا ہے بلکہ اس میں اسلام کے ماننے

اصل مقالہ انگریزی میں تھا جسے مصنف کی ترمیم و اضافے کے بعد ڈاکٹر محمد ذاکر ریڈر شعبہ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ

نے اردو میں منتقل کیا ہے۔

اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو

دلوں کی واقعی زندگی کا مطالعہ کیا جائے گا اور یہ دیکھنے کی کوشش کی جائے گی کہ عام زندگی میں ان کے رجحانات کیا ہیں۔ دوسرے چونکہ علم سماجیات تجربی ڈسپلن کا حامل ہے اس لیے ماہرین سماجیات مذہبی عقائد اور خیالات کی صداقت اور ان کی الہامی نوعیت پر حکم نہیں لگاتے بلکہ یہ مطالعہ کرتے ہیں کہ ماننے والوں کی عام زندگی پر ان عقائد و خیالات کا کس حد تک کیا اثر پڑا ہے۔ تیسرے ماہرین سماجیات یہ مطالعہ کرتے ہیں کہ کسی مذہب کے ماننے والوں کے رویے اور اس مذہب کی تعلیمات میں کتنا فرق ہے اور کیوں۔ لیکن ایسا کرنے میں وہ اقدار کی بنا پر حکم نہیں لگاتے۔ ایسے مطالعوں سے ماہرین سماجیات کو یہ اندازہ ہو گیا ہے کہ جماعت اور مذہبی عقائد اور رویے میں ایک بنیادی رشتہ ہوتا ہے اور ایک ہی مذہب کے ماننے والوں کے مختلف سماجی معاشی طبقوں میں حیرت انگیز فرق ہوتا ہے۔ پھر تمام گروہوں اور برادریوں میں مذہب کی آفاقیت اور تقابلی قدر کو تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ ماہرین سماجیات یہ بھی کہتے ہیں کہ کئی اعتبار سے مذہب کے کچھ غیر تقابلی پہلو بھی ہوتے ہیں جو بالخصوص اس وقت ضرور نمایاں ہوتے ہیں جب مذہب کے علاوہ زندگی کے دوسرے تمام شعبوں میں تبدیلی آ جاتی ہے۔ آخر میں سماج کے استقرائی علم کی حیثیت سے سماجیات میں مذہب کا مطالعہ ایک محدود یا الگ تھلگ چیز کی حیثیت سے نہیں کیا جاتا بلکہ اس میں یہ بھی معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ مذہب کا سیکولر یا نامذہبی عقائد اور ان برادریوں سے کیا رشتہ ہے جو اس سے منسلک ہیں۔ پھر اس رشتہ کا مطالعہ یکے کے بعد ایک طور پر نہیں کیا جاتا یعنی ماہرین سماجیات صرف یہی تجزیہ کرنے کی کوشش نہیں کرتے کہ مذہب، معاشی اور سیاسی حالات، خاندان اور سماجی طبقہ بندی پر کس طرح اثر انداز ہوتا ہے بلکہ وہ یہ بھی مطالعہ کرتے ہیں کہ ان سب کا اپنے اپنے طور پر مذہبی عقائد اور افکار و اقدار اور رویے پر کیا اثر ہوتا ہے۔ لیکن مذہبی اور غیر مذہبی پہلوؤں کے مابین اس رشتے کو وہ جامد نہیں بلکہ حرکی تصور کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ماہرین سماجیات کے خیال میں دنیا جو تبدیلیوں سے مترا نہیں ہے اس میں یہ باہمی رد عمل بھی ایک ایسا رشتہ ہے جس میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔

یہ ہے مختصر خاکہ مذہب کے سماجیاتی مطالعے کا۔ اس سے ظاہر ہے کہ سماجیاتی تجزیے

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

کا مذہبی فکر کی تشکیل جدید سے براہ راست تعلق نہیں ہے۔ مذہبی فکر کی تشکیل جدید کے مسائل میں اس سے بالواسطہ مدد مل سکتی ہے۔ اسی لیے میں نے اس مقالے میں ان مسائل کا تجزیہ سماجیات ہی کے دائرہ میں رہ کر کرنے کی کوشش کی ہے۔ میں آج کی تیزی سے بدلتی ہوئی دنیا میں مذہب کا تجزیہ کرنے کی کوشش کروں گا اور مذہب میں عدم تبدیلی کے غیر تعالیٰ پہلوؤں کا جائزہ لوں گا۔ دوسرے میں وہ اسباب معلوم کرنے کی کوشش کروں گا جن کی وجہ سے اسلام اور مسلمان جدیدیت کا مقابلہ کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ آخر میں میں اس سے بھی بحث کروں گا کہ مسلمانوں کے لیے یہ کیوں ضروری ہے کہ ایسی صورت حال میں جب کہ بدلتے ہوئے سماجی اقتصادی حالات کے تقاضوں کی وجہ سے سماجی رویوں میں پہلے ہی تبدیلی آچکی ہے وہ مذہبی فکر میں تبدیلی آنے کا انتظار نہ کریں بلکہ اس سے پہلے وہ بھی اپنے رویوں میں تبدیلی پیدا کرنے کی کوشش کریں۔

اس مقالے کے بنیادی مقصد کی توضیح کے سلسلے میں سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم مختصراً یہ جان لیں کہ ماہرین سماجیات جدید دنیا میں مذہب کی کیا قدر و اہمیت سمجھتے ہیں۔ اور دوسرے ہم اس پر بھی توجہ کر لیں کہ جدیدیت اور اسلام میں کیا تعلق ہے۔ جدید ماہرین سماجیات کے سامنے یہ ایک بڑا مسئلہ ہے کہ جدیدیت کی تشریح کیا کی جائے۔ ان کے علاوہ تمام ارباب فکر کے نزدیک بھی آج کی دنیا کا سب سے بڑا اور الجھن اور پریشانی کا باعث جدیدیت سے مطابقت پیدا کرنے کا مسئلہ ہے (میرے خیال میں ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ کے زیر اہتمام اس سیمینار کا باعث بھی یہی ہے) مذہبی فکر کی تشکیل جدید کے مسئلے پر سماجیاتی اعتبار سے جو کچھ کہا جاسکتا ہے وہ پیٹر برجر (Peter Berger) نے جو مذہب پر کام کرنے والے ماہرین سماجیات کی صف اول میں اعلیٰ مقام رکھتے ہیں، نہایت مناسب الفاظ میں پیش کر دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ "تاریخ میں پہلی مرتبہ ایسا ہوا ہے کہ ساری دنیا میں مذہبی معقولات کی معقولیت نہ صرف چند دانشوروں اور محدثوں کے چند افراد کی نظر میں بلکہ سارے معاشروں کے عام لوگوں کی نظر میں بھی ختم ہو گئی ہے اور

اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل

آج کے معاشروں میں ایسے افراد کی تعداد دن بدن بڑھتی جا رہی ہے جو زندگی میں مذہبی باتوں کا سہارا نہیں لیتے۔“

پیٹر برجر (Peter Berger) ہی کے الفاظ میں آج کی دنیا میں ایسی صورت حال کے پھیلنے جانے کا مطلب یہ ہو کہ مذہب کی حیثیت روز بروز ”نچی“ اور ”شخصی“ ہوتی جا رہی ہے اور سیاسی اور معاشی معاملات میں اس کا اثر نہ صرف تقریباً معدوم ہو گیا ہے بلکہ سمجھایہ جانے لگا ہے کہ مذہب کا ان سے ہرے سے کچھ تعلق ہی نہیں ہے۔ چنانچہ وہ تمام لوگ جو بدلتی ہوئی مذہبی فکریں دلچسپی رکھتے ہیں انہیں بقول برجر اس حقیقت کا سامنا کرنا پڑے گا کہ ”فرقہ وارانہ“، ”دستوری“ اور ”عائد کردہ“ پہلوؤں کے مقابلے میں مذہب کی روحانی، ذاتی اور رضا کارانہ نوعیت ہی کی آج کی دنیا میں زیادہ اہمیت ہو گئی ہے۔

میرے خیال میں چونکہ اسلام میں جماعت یا برادری سے متعلق معاملات پر نمایاں طور پر زور دیا گیا ہے اس لیے جدید بننے بنانے کے سلسلے میں اسلام سے بحث کرتے وقت مذہب کے ”فرقہ وارانہ“ (یعنی برادری یا گروہ سے متعلق) اور ”سماجی اداروں“ کے متعلق پہلوؤں پر زیادہ زور دیا جانا ضروری ہے۔

میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ علم سماجیات میں آج کے معاشرے میں مذہب کی کوئی اہمیت تسلیم نہیں کی جاتی۔ ماہرین سماجیات تو دراصل صرف یہ کہتے ہیں کہ عصری معاشروں میں جدیدیت کے بڑھنے کی وجہ سے زندگی کے اور خاص طور پر جماعتی زندگی کے بعض مسائل کا حل سیکولر اور سائٹفک اصولوں ہی کے پیش نظر رکھ کر تلاش کیا جاسکتا ہے۔ مذہب کی بنیاد پر نہیں کیوں کہ جہاں تک ایک فرد کی نفسیاتی بے اطمینانی کا تعلق ہے تو اس میں مذہب کا بہر حال اہم حصہ ہوگا اور اس سے آدمی کو اپنے نجی مسائل کے حل کرنے میں بھی مدد ملے گی۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ جس حد تک جدید بننے کی لے تیز ہوتی جائے گی اور فرد میں بیگانگی اور اکیلے پن کا احساس بڑھتا جائے گا مذہب کی اور زیادہ ضرورت محسوس ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ امریکہ جیسے بہت زیادہ سیکولر اور سائٹفک معاشرے

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

میں بھی مذہب نہ تو نابود ہوا ہے نہ اُس کے نابود ہونے کا خطرہ ہے۔ اور جیسا کہ پیڑ برجر نے اشارہ کیا ہے یہ بات اور بھی اہم ہے کہ انتہائی سیکولر معاشرتی طبقے میں بھی خاندانی معاملات میں مذہب کی اہمیت آج بھی باقی ہے اگرچہ اس طبقے میں سیاسی اور معاشی معاملات میں اس کی کوئی اہمیت نہیں رہی۔ مختصراً جیسے جیسے معاشرے جدید ہوتے جائیں گے مذہب کی سماجی اہمیت اس کی نفسیاتی اہمیت کے مقابلے میں کم ہوتی جائے گی۔

میں نے یہاں مذہب اور جدیدیت کے باہمی تعلق پر کسی قدر ضرورت سے زیادہ وقت اس لیے صرف کیا ہے کہ عام طور پر یہ بات اچھی طرح نہیں سمجھی جاتی کہ آج آدمی اپنی زندگی میں جن باتوں کو ”اہمیت“ دیتا ہے اور جن ”اثرات“ کو وہ قبول کرتا ہے ان میں ایسی تبدیلیاں ہو رہی ہیں جو لمبا اوقات وہ محسوس بھی نہیں کرتا۔ اور اگر اس کا ذکر کیا بھی جاتا ہے تو عام طور پر یہ کیا جاتا ہے کہ یہ انحطاط کی علامت ہے اور قابلِ ملامت اور قابلِ افسوس حالانکہ حقیقت میں اس صریحی تبدیلی میں کوئی افسوس ناک بات نہیں ہے۔ تمام مذہب اس سے متاثر ہو رہے ہیں۔ قابلِ افسوس بات تو یہ ہے کہ کچھ ماہرینِ دینیات اور دوسرے لوگ اس بدلتی ہوئی صورتِ حال کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ کیونکہ مذہبی فکر اور مذہبی رسوم میں ناگزیر تبدیلیوں کی ضرورت تسلیم کرنے کا صریحی مطلب یہ ہوگا کہ خواہ اسلام ہو یا کوئی اور مذہب آج کی دنیا سے اس کا (روایتی) تعلق ٹوٹ جائے گا۔ آج مذہب کی ہمہ گیر نوعیت ختم ہو چکی ہے۔ چنانچہ اگر کسی مذہب اور مذہبی فکر میں سماجی معاشی اور سیاسی افکار کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ان پر مذہبی اقدار ہی کے دائرے میں رہ کر غور کیا جانا چاہیے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ آج ضرورت ہے اس بات کی کہ اب تک (مذہب کے نام پر) جو کچھ بھی مانا جاتا رہا ہے اس پر از سر نو غور کیا جائے اور اس کی نئی تعبیر و تشکیل کی جائے۔

ایسی صورت حال میں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت اس بات کی ہے کہ زندگی کے بارے میں ایک جامع اندازِ نظر پیدا کرنے کے لیے جو اسلام کا طرہ امتیاز ہے، اسلام کو الگ الگ اندازِ نظر پر غور کرنا چاہیے۔ اگرچہ مذہب اور زندگی کے درمیان فاصلہ ماحولی ہے کہ اس قسم کے

اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو

کسی سخت اقدام کی ضرورت نہیں ہے بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ اگر ہم جدید بننے بنانے کے سلسلے میں اسلام کا مطالعہ کریں — خاص طور پر اس کی روح اور سچی اقدار کا — تو بہت سی دھند چھٹ جائے گی اور یہ واضح ہو جائے گا کہ اسلام اور جدیدیت کے تقاضوں میں جو اختلاف نظر آتا ہے وہ خیالی زیادہ ہے حقیقی کم۔ اس لیے مناسب ہے کہ ہم اسلام اور جدیدیت کے رشتے پر اظہار خیال کرتے چلیں۔

اسلام پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں بنیادی طور پر یہ صلاحیت ہی نہیں ہے کہ اسے جدیدیت کے تقاضوں کے مطابق ڈھالا جاسکے حالانکہ حقیقت اس کے برعکس یہ ہے کہ جدیدیت کی بنیادی خصوصیات اور روح اسلام میں بڑی مناسبت ہے۔ ایکس انکیلس (Alex Inkeles) جو جدیدیت کا مطالعہ کرنے والوں میں نہایت ممتاز ہیں ان کے خیال میں منجملہ اور خصائص کے جدیدیت کے نمایاں خصائص ہیں مساوات پر زور، جمہوری اسپرٹ، فطرت پر انسان کی فوقیت، عقلیت پسندی سائنس کی اہمیت، حرکت و عمل کی ترغیب اور جماعت کی فلاح کا خیال۔

اسلام کا مطالعہ کرنے والے یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ اسلامی فکر اور نظام اقدار میں جدیدیت کے متذکرہ پہلے دو پہلوؤں یعنی مساوات اور جمہوری اسپرٹ پر کافی زور دیا گیا ہے۔ لیکن قدرت پر انسان کی فوقیت، عقلیت پسندی اور سائنس کی حمایت پر اسلام میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کے بارے میں لوگ بہت کم جانتے ہیں۔ اس سلسلے میں میرے لیے بہتر یہ ہو گا کہ میں پروفیسر ہایوں کبیر نے جو کچھ کہا ہے وہ آپ کے سامنے پیش کر دوں۔ فرماتے ہیں ”منظہریت (Phenomenal) اور موضوعیت (Transcend-ental) کے امتیاز کو تسلیم نہ کر کے مسلمانوں کی مذہبی فکر میں قدرت کو کسی مخفی صداقت کی ایسی علامت نہیں سمجھا گیا جو مقصود بالذات ہو۔ تجربیت کو بنیاد ماننے کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مخصوص مظہر کو بھی مقصود بالذات تسلیم کرنا پڑتا ہے کیوں کہ تجربیت ہمیشہ مخصوص حقائق (یا مظاہر) ہی کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے مخصوص مظاہر میں سب سے زیادہ ارتقاء یافتہ انسانی شخصیت ہے ... حقیقت میں فرد کی اہمیت پر زور ان امور میں سے ہے جن کی وجہ سے

اسلامی فلسفہ پہلے کے مکاتب فکر سے ممتاز ہے۔ "پروفیسر کبیر نے اس پر بھی توجہ دلائی ہے کہ مسلم فلسفی اس ارسطوی منطق کو تسلیم نہیں کر سکتے تھے جس میں محض استخراجی استدلال پر زور دیا جاتا ہے اور انھوں نے اسے اسی لیے رد کر دیا کہ اس کے مطابق منطق میں تجربے کی اہمیت کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ پروفیسر کبیر نے اس سلسلے میں ابن تیمیہ کا ذکر کر کے جنھوں نے تجربی علم کی اہمیت پر زور دیا ہے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اسلام میں قدرت کے مقابلے میں انسانی شخصیت اور اس کے ساتھ استخراجی استدلال پر تجربی علم کو جو فوقیت دی گئی ہے اس کی وجہ سے اسلام میں سائنس کے اصولوں سے ایک قسم کی مناسبت پیدا ہو گئی ہے۔

عقلیت پر بحث کرتے ہوئے ٹرنر (Turner) لکھتا ہے کہ (مفتی محمد) عبدہ نے تو یہاں تک کہا ہے کہ اسلام سے حقیقی انکار یعنی حقیقی کفر تو دراصل عقلی استدلال سے انکار کرنا ہے۔ مکمل معاشرے کی سچی پہچان قانون اور عقل دونوں ہیں۔ مسلمان سائنسی تحقیقات اور عقلی نتائج کو بخوشی قبول کر سکتے ہیں۔ رفاع الطہطاوی (م ۱۸۷۳) نے تو اس کی طرف اشارہ کر کے کہ یورپی علوم اصل میں عربی ہی تھے اور یورپ کی ترقی اسلامی اسپین ہی کی کامیابیوں کی مرہون منت تھی یہاں تک کہا ہے کہ مسلمانوں کا جدید سائنس کو قبول کر لینا دراصل اس سرمایے کا قبول کرنا ہے جو پہلے ان ہی کا تھا۔"

اس سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ عقل اور عقلیت پسندی کی فوقیت اسلام میں تسلیم کی جاتی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ مسلمانوں نے گزشتہ چند صدیوں میں اپنے عمل سے اس کا ثبوت نہیں دیا۔ حقیقت بہر حال یہی ہے کہ ان کے مذہب میں ایسی فکر کی ممانعت نہیں کی گئی ہے۔

جہاں تک عمل کی اہمیت کا تعلق ہے رشید رمانے اس پر بحث کرتے ہوئے کہ اسلام اور جدید تہذیب میں کیا باتیں مشترک ہیں کہا ہے کہ دونوں میں سب سے نمایاں مشترک بات عمل ہی ہے۔ عام مفہوم کے اعتبار سے اصطلاح "جہاد" کے معنی ہی "ثبوتِ عمل" کے ہیں۔

جہاں تک "جماعت کی فلاح" کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں اسلام میں جو

اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو

سماجی اور اقتصادی طریق کار مقرر کیے گئے ہیں وہ اتنے معروف ہیں کہ یہاں ان پر مزید روشنی ڈالنے کی ضرورت نہیں ہے۔

غرض جہاں تک اسلام کے نظام اقدار یا روح اسلام اور جدیدیت کا تعلق ہے تو ان میں اتنا کم اختلاف ہے کہ وہ نہ ہونے کے برابر ہے بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کا قدامت پسند طبقہ جو جدیدیت کی اتنی مخالفت کرتا ہے وہ یہ جاننے کی تکلیف ہی گوارا نہیں کرتا کہ جدیدیت ہے کیا۔ دوسرے لوگوں کی طرح کچھ مسلمان بھی جدید ہونے کو مغرب زدگی ہی سمجھ لیتے ہیں جو ٹھیک نہیں ہے۔ (یہاں اس کا موقع نہیں ہے کہ ان دونوں کا فرق واضح کیا جائے البتہ اس کا ذکر میں بعد میں کروں گا)

اگر جدید ہونے کا تعلق محض ایک مخصوص نظام اقدار ہی سے ہوتا تو شاید اسلام یعنی مسلمانوں کو ایسی مشکل کا سامنا نہ کرنا پڑتا جتنا انھیں آج کرنا پڑ رہا ہے۔ یہ مشکل دراصل اس وجہ سے پیش آرہی ہے کہ اقدار کے علاوہ جدید ہونے میں سماج کی ساخت اور سماجی اداؤں کا بھی عمل دخل ہوتا ہے۔ جدید بننے بنانے میں کامیابی کا انحصار صرف اقدار ہی کے عنصر پر نہیں ہوتا۔ اقدار کے اس عنصر کی وجہ سے متعلقہ سماج کو جدید ہونے کی ترغیب تو مل سکتی ہے اور کسی ایک سمت کی طرف چلنے کا اشارہ بھی لیکن ان اقدار کے عملی طور پر ظاہر ہونے کے لیے کچھ سازگار حالات کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور یہ حالات پیدا ہوتے ہیں سماج کی ساخت اور سماجی اداروں کی تعظیم سے۔ اسلام میں سماج کی ساخت اور سماجی اداروں کی تعظیم کا جو نقشہ سامنے آتا ہے اُس پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جدیدیت کے اینا نے میں یقین و مددگار نہیں ہے اور میرے خیال میں اسی کی وجہ سے اسلام کو سب سے بڑا مسئلہ درپیش ہے۔

اب تک جو کچھ یہاں کیا گیا ہے مختصراً اس کا مطلب یہ ہے کہ ماہرین سماجیات اپنے مطالعوں کی روشنی میں اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ بعض معاشروں کی ساخت ڈھیلی ڈھالی ہوتی ہے اور بعض گٹھے ہوئے ہوتے ہیں۔ اسی طرح بعض تہذیبیں زیادہ گٹھی ہوئی ہوتی ہیں اور بعض کم۔

گھٹے ہوئے معاشرہ میں ہر شخص کے حقوق و فرائض، اس کا منصب اور ذمہ داریاں قطعی اور اس طور پر معین ہوتی ہیں کہ ان میں ادل بدل کی گنجائش ذرا کم ہوتی ہے۔ اس طرح گھٹی ہوئی تہذیب میں سماجی زندگی کے ادارے یعنی مذہب، سیاست، اقتصادیات، خاندان، نظام تعلیم اور زندگی کے دوسرے پہلو ایک دوسرے پر اس قدر منحصر اور آپس میں اتنے مربوط ہوتے ہیں کہ انھیں الگ نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ان سب کا مرکز و محور کوئی ایک بڑا ادارہ ہوتا ہے اور یہ سب ادارے اپنے اپنے طور پر آزاد نہیں ہوتے۔ اس سے یہ بات بالکل صاف ہو جاتی چاہیے کہ وہ معاشرے جن کی بناوٹ سخت اور بے لچک ہوتی ہے اور وہ تہذیبیں جو گھٹی ہوئی ہوتی ہیں وہ آسانی سے نہیں بدل سکتیں۔ ان میں استقامت زیادہ اور کسی تبدیلی کے لیے اپنے آپ کو ڈھالنے کی صلاحیت کم ہوتی ہے۔ ایک مثال سے یہ بات واضح ہو جائے گی۔

جیسا کہ سب جانتے ہیں کہ قدیم چین کی تہذیب دنیا کی سب سے شاندار تہذیبوں میں تھی۔ علوم و فنون کی دنیا میں چین کی واقعی بیش بہا خدمات ہیں اور چینی تہذیب سب سے زیادہ پائدار تہذیبوں میں رہی ہے۔ لیکن وسط اٹھارہویں صدی کے بعد چین کو مغرب کی تہذیبی برتری کے آگے جھکنا پڑا اور تیس سال سے بھی کم مدت میں چین مغربی اقدار کے ہاتھوں میں ایک کھلونا بن کر رہ گیا۔ روحانی، اخلاقی اور مادی اعتبار سے یہ زوال دراصل چین کی اس ناکامی کی وجہ سے تھا کہ وہ اپنے آپ کو جدید نہ بنا سکا اور اس ناکامی کے بہت سے دلچسپ سماجیاتی اسباب ہیں۔

ایک تو قدیم چین اقدار اس کے راستے میں حائل تھیں اور دوسرے چین کے سماجی اداروں کا تنظیمی ڈھانچہ۔ چینیوں کو اپنی برتری پر بہت گھمنڈ تھا۔ وہ اپنے آپ کو دنیا کی تمام اقوام سے انصاف سمجھتے تھے وہ یہ سمجھتے تھے کہ کوئی ایسی بات نہیں جس کے سامنے ان کے لیے کسی دوسرے کے محتاج ہوں۔ ان کے خیال میں باقی تمام دنیا وحشیوں سے آباد تھی۔ نسلی برتری کے اس احساس کی وجہ سے وہ یہ سوچ بھی نہ سکتے تھے کہ کچھ باتیں ایسی بھی ہیں جن میں وہ مغرب سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ چینیوں کو اپنی قدیم کتابوں

اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو

اور اپنے علم پر ضرورت سے زیادہ ناز بکھا۔ یہ ان کا دین ایمان تھیں اور کے خیال میں ان کے علم کے علاوہ کوئی علم نہ سچا تھا، نہ مفید اور نہ ہی اس کا جاننا ضروری تھا۔ اپنے اس رویے کی وجہ سے انھوں نے مغربی علوم اور اس کے ساتھ جدید سائنس کو رد کر دیا۔ دلچسپ بات یہ تھی کہ چینی علم و دانش پر علماء کا اجارہ تھا اور ان کا اپنا مفاد قدیم سماجی نظام کے قائم رہنے میں تھا۔ اسی لیے انھوں نے تبدیلی اور جدید ہونے کی پُر زور مخالفت کی۔ اس طرح جب علماء ہی نے جدید علم اور اقدار کے دروازے اپنے پر بند کر لیے تو باقی آبادی میں ان کے پہنچنے اور پھیلنے کا سوال ہی نہ رہا۔ مزید ستم یہ کہ اہل چین تبدیلی کو شک کی نظر سے دیکھتے تھے۔ وہ ہمیشہ ایک حال میں رہنے کو بہتر سمجھتے تھے۔ قدرت کے وہ ضرورت سے زیادہ پرستار تھے جس کی وجہ سے وہ ترقی کی خاطر بھی اس کی تسخیر پر تیار نہ تھے۔ یہ تھا ان کا نظام اقدار۔

جہاں تک سماج کی بناوٹ اور اداروں کا تعلق ہے ایس۔ این آئسنس ٹاٹ (S.N. Eisenstadt) کا جو جدیدیت کا مطالعہ کرنے والوں میں نہایت ممتاز ہیں، کہنا ہے کہ چین اپنے آپ کو اس لیے جدید نہیں بنا سکا کہ اس کے پورے سماجی تہذیبی نظام کا مدار ایک ایسے مذہبی سیاسی مرکز پر تھا جس کی مثال ایک پتھر کی سی ہے۔ چنانچہ وہاں طاقت، ربط و اتصال اور انفرادیت کے ایسے آزاد ذرائع نہیں تھے جن میں اصلاح کی صورت نکل سکتی۔ پھر اس کے ساتھ یہ بھی تھا کہ چینی سماج میں آباؤ اجداد اور خاندان کے بزرگوں کا بڑا اثر ہوتا تھا اور روایتی طور پر افراد کی جو ذمہ داریاں اور فرائض چلے آتے تھے وہ ان سے تجاوز کرنے کی اجازت نہ دیتے تھے۔ گویا تمام کوشش اس بات کی تھی کہ سماج جوں کا توں قائم رہے اور کوئی سماجی تبدیلی نہ آئے۔

(اقدار اور اداروں کے اس قدر جامد ہونے کا نتیجہ یہ نکلا کہ روایات میں جکڑا ہوا چینی سماج منتشر ہو گیا اور اس کو جدید بنانے کے لیے کمیونزم کا سہارا لینا ناگزیر ہو گیا) میں نے ضرورتاً اس بحث میں اختصار سے کام لیا ہے جس مسئلے پر ہم غور کر رہے ہیں اس سے اس کا بذہی تعلق ہے۔ لیکن میرا مقصد اس طریق کار کو اپنلنے کا مشورہ دینا

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

نہیں ہے جو چین میں اپنایا گیا کیوں کہ آج تاریخی پس منظر مختلف ہے اور زیادہ اہم بات یہ کہ آج کی دنیا کے سماجی اقتصادی حالات بھی کچھ اور ہیں۔ اسی لیے مسلمانوں کی فکر اور رویے کے جدید بننے بنانے کے مسئلے کی نوعیت مختلف ہو گئی ہے۔ لیکن ایک بات صاف ہے۔ وہ یہ کہ اسلام یا مسلمانوں کے جدید بننے بنانے کا معاملہ صرف فکر کی اصلاح کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ سماج کی ساخت اور سماجی اداروں کی تنظیم کا مسئلہ ہے۔ جو لوگ انسانی رویوں کے محرکات سے ناواقف ہیں وہ فکر کی تبدیلی پر زیادہ زور دیتے ہیں اور اپنی نادانی میں اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ رویوں میں تبدیلی سے پہلے فکر میں تبدیلی آنی ضروری ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ فکر میں تبدیلی آنے سے پہلے بھی انسان کے رویے میں تبدیلی آ سکتی ہے۔ آج مسلمانوں کی بڑی تعداد ہر جگہ مندرجہ معمولات کی بہت زیادہ خلاف ورزی کر رہی ہے۔ اس صورت حال سے گویا اسلامی فکر، اقدار اور قوانین میں مناسب تبدیلیوں کی ضرورت اور زیادہ ہو گئی ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ ان کا مصروف ہی کیا رہ جائے گا اگر مسلمانوں کی اور بڑی تعداد ان کی خلاف ورزی کرنے لگے۔ مزید ستم ظریفی یہ کہ ان مسلمانوں میں زیادہ تر ایسے لوگ ہیں جو یہ خلاف ورزی اس لیے نہیں کرتے کہ وہ مسلمان رہنا نہیں چاہتے یا وہ اپنے مذہب کے بارے میں غیر سنجیدہ ہیں بلکہ محض اس لیے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ بات اگر ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے کہ وہ بیک وقت اپنا وہی مذہب کے عائد کردہ معمولات کے مطابق بھی رکھیں اور آج کی زندگی کے تقاضے بھی پورے کریں۔ اس لیے اگر ہم اس مسئلہ کو اچھی طرح سمجھ لیں جو آج مسلمانوں کو درپیش ہے تو ہم کو یہ ماننا پڑے گا کہ اسے اور زیادہ ملتوی کرنے کا مطلب خود مذہب کے مستقبل کو خطرے میں ڈالنے کے مترادف ہوگا۔

ابھی میں نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تبدیلیوں کی وجہ سے مسلمانوں کی روزمرہ کی زندگی کے رویوں میں پہلے ہی کافی تبدیلیاں آچکی ہیں اگرچہ ان کی فکر میں ابھی تبدیلی نہیں آئی۔ یہ صورت حال اس صورت حال سے مختلف ہے جو ان ماہرین اسلامیات اور دوسرے لوگوں کے پیش نظر رہتی ہے جو بنیادی طور پر "سماجی مذہب" کے مقابلے میں "کتابی مذہب" سے زیادہ سروکار رکھتے ہیں۔ ان کے خیال میں اسلام کے "فکری" پہلو میں بین تبدیلیوں

اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو

کی اہمیت زیادہ ہے۔ اگرچہ ان کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ خود اس کام میں بے شمار اور سخت مشکلات ہیں۔ اور جب تک اس معاملے میں نہایت غور و فکر کر کے کوئی لائحہ عمل پہلے ہی سے نہ بنایا جائے گا ہمیں ناکامی کا منہ دیکھنا پڑے گا۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم غور کر لیں کہ مذہبی فکر کے بدلنے میں کیا مشکلات ہوتی ہیں۔

اس بات کی اہمیت جتانے کی تو کیا اس کا ذکر کرنا بھی ضروری نہیں ہے کہ علماء کے عملی تعاون کے بغیر اسلامی فکر میں کوئی تبدیلی نہیں لائی جاسکتی۔ علاوہ اس کے کہ وہ علم دین کے ماہر ہیں، سماجیاتی اعتبار سے بھی ان کی یوں بہت اہمیت ہے کہ عوام کی رہنمائی اور قیادت انھیں کے ہاتھ میں ہے دانشوروں کے ہاتھ میں نہیں۔ لہذا عوام میں کوئی بھی ایسی تبدیلی نہیں لائی جاسکتی جس میں ان علماء کی مرضی شامل نہ ہو۔ تبدیلی کے حق میں ان کی حمایت حاصل کر لینا خود ایک مسئلہ ہے۔

بے شمار محققین نے اس کا ذکر کیا ہے کہ قدامت پرستی کی وجہ وہ رسمی انداز کی مکتبی تعلیم ہے جس کے طریق و فکر میں صدیوں سے کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ یہ مکاتب اور درس گاہیں جدید اثرات سے الگ تھلگ رہی ہیں اور اس سے بہت نقصان پہنچا ہے کیونکہ جیسا کہ پروفیسر گیٹز (Geertz) نے کہا ہے "اسلامی روایت کو قائم رکھنے اور اسلامی معاشرے کی تخلیق میں مسلمانوں کے تعلیمی نظام کی بنیادی اہمیت ہے" ان کے قول کے مطابق اسلامی روایت اور معاشرے کو جدید بنانے کی موجودہ کوششوں کا مرکز و محور بھی اسی نظام میں بنانا ہوگا۔ لیکن بد قسمتی یہ ہے کہ ان درس گاہوں میں زندگی کے جدید تقاضوں کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی گئی۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ جدید مسلم یونیورسٹیوں میں بھی مغربی خیالات و افکار پر خاطر خواہ توجہ نہیں کی گئی۔ ٹی۔ سی ینگ (T.C. Young) کا کہنا ہے کہ "یہ بات اہم ہے کہ بہت سی مغربی یونیورسٹیوں میں اسلامی فکر و فلسفے کے مطالعے کو نمایاں حیثیت حاصل ہے جب کہ عرب ممالک کی قومی یونیورسٹیوں میں مغربی فلسفے اور دینیات کو سب سے کم اہمیت دی جاتی ہے" یہ بات بہر حال قابل غور ہے کہ ایسے لوگ جو کسی دوسرے نظام فکر سے نااہل اور مغربیت اور جدیدیت

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

کے جو عوامل کار فرما ہیں ان سے بے خبر ہوں وہ اس کے اہل بھی ہوں گے کہ اسلامی فکر کی کوئی خاطر خواہ تعبیر کر سکیں گے جیسا کہ ٹرنر نے کہا ہے اس محدود انداز نظر کے افسوسناک نتائج اس حقیقت کے پیش نظر اور زیادہ ذہن نشین ہو جاتے ہیں کہ مسلمانوں کی اصلاح کا بیڑا اٹھانے والوں میں نمایاں لوگ وہ ہیں جنہوں نے یا تو یورپ میں ترمیت پائی ہے یا انہوں نے تجزیے کی پوری روایت کو اپنا لیا ہے۔ ان کی فکری دنیا کا مرکز پیرس تھا اور پیرس ہی وہ جگہ تھی جہاں طرطادی، افغانی، عبیدہ اور دوسرے بہت سے لوگوں کو جدید دنیا کو پہلے پہل قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ پیرس ہی میں انہیں وہ بنا بنایا خاکہ ملا جس کے ذریعے وہ جدید دنیا کو سمجھ سکتے تھے۔ ایک اعتبار سے اسلامی اصلاح کے معمار روسو (Rousseau) کا مٹے (Conte)، اسپنسر (Spencer) اور درخیم (Durkheim) تھے۔ یہ سب کچھ سہی لیکن عصری مغربی تہذیب کے خاطر خواہ مطالعے سے بے توجہی کی وجہ سے علماء کو ان تبدیلیوں اور اس ترقی کی اہمیت کا احساس نہیں ہوا جو اُس زمانے میں اس تہذیب کی بدولت ہوئی ہے۔ افکار و خیالات کے اعتبار سے صلیبی جنگوں کے زمانے سے بہت سے مسلمانوں کا مغرب سے ربط ختم ہو گیا۔ اس وقت مغربی دنیا تاریکی میں ڈوبی ہوئی تھی اور اسلامی تہذیب تابناک تھی۔ لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ مسلمانوں نے ہر اس بات کے لیے اپنے دروازے بند کر لیے جس کا تعلق عیسائیت سے تھا۔ اس میں جدیدیت بھی شامل تھی۔ لہذا اسلامی فکر کو جدید بنانے کی کوششیں اُسی وقت کامیاب ہو سکتی ہیں جب اُس تعلیم کی نوعیت کو بدلنے کی کوشش کی جائے جو علماء کو دی جاتی رہی ہے۔ اسباب اور زیادہ دین تک روایتی، غیر تنقیدی اور غور و فکر سے عاری قسم کی درس کا ہی تعلیم نہیں دینا چاہیے۔

اس سلسلے میں اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا جدید یونیورسٹیوں کے اسلامیات کے شعبوں سے اس میں کچھ مدد مل سکتی ہے۔ میرا پنا خیال تو یہ ہے کہ اگر تبدیلی لانی ہو تو ہمارے مغربی تعلیم یافتہ ماہرین اسلامیات کو پہل کرنی چاہیے۔ انہیں چاہیے کہ وہ اسلامی فکر اور جدید فکر کی تعبیر و تشریح کریں اور انہیں ایک دوسرے سے قریب لانے اور

ان میں امتزاج پیدا کرنے کی کوشش کریں۔ ظاہر ہے کہ انھیں تن تنہا اس کا بڑا نہیں اٹھانا چاہیے۔ ان کے لیے اس کام میں علماء کو شریک کرنا ضروری ہے۔ کیوں کہ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ عوام کسی بھی ایسی اصلاح یا تبدیلی کو قبول نہیں کریں گے جسے علمائے قانونی طور پر جائز نہ قرار دے دیا ہو۔ یونیورسٹی کے تعلیم یافتہ ماہرینِ اسلامیات عوام سے اس اعتبار سے دور ہیں۔ اس کے علاوہ روٹیوں کی تبدیلی کی حکمت عملی سے وہ واقف نہیں ہیں۔ ان دونوں اسباب کی بنا پر وہ عوام کی مخالفت مول لیں گے۔ صرف دانشورانہ بحثوں سے کام نہیں چلے گا۔ اقبال جیسے دیوزاد فکر و خیال کے مالک کی مثال سامنے ہے۔ اقبال کو ایہ احساس تھا کہ تبدیلی کی ضرورت ہے لیکن انھیں اس کا کوئی اندازہ نہیں تھا کہ یہ تبدیلی لائی کس طرح جائے۔ اس سلسلے میں اس بات سے آگاہ ہونا بھی ضروری ہے کہ جدیدیت کے ماننے والوں اور علمائے دین کے بحث و مباحثوں میں اول الذکر کے لیے صرف یہ کافی نہیں ہوگا کہ وہ علمائے دین پر سیکولر یا نامذہبیت کا جو عمل آج جاری ہے اسے کو واضح کر دیں۔ اصل میں اگر اسلام میں تبدیلی آئی ہے تو جدیدیت کے حامیوں پر یہ ذمہ داری بھی عائد ہوتی ہے کہ وہ مذہب کو سمجھیں اور جدیدیت کے پس منظر میں اس کی نئی تعبیر کریں۔ اسی طرح علمائے کرام کے لیے بھی یہ مناسب نہ ہوگا کہ وہ محض مذہب سے سروکار رکھیں اور اس کے نامذہبی ماحول کو نظر انداز کر دیں۔ عیسائی پادریوں کا یہ بڑا کارنامہ ہے کہ انھوں نے (اور بہت سے لوگوں کے مقابلے میں) بیک وقت زندگی کے ان دونوں پہلوؤں یعنی مذہبیت اور نامذہبیت (secularism) کے مطالعے میں نمایاں کامیابی کا ثبوت دیا ہے۔ ان دونوں دنیاؤں کو سمجھ کر اور ان سے رابطہ قائم رکھ کر ہی ان کے لیے یہ ممکن ہوا کہ وہ بدلتی ہوئی دنیا میں مذہب کی نئی تفسیر یا تعبیر جدید کر کے مذہب کی اہمیت قائم رکھ سکیں۔

لیکن اس کے ساتھ ہی میں یہ بھی کہہ دوں کہ میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ علماء کی قدرت پسندی کو صرف مکتبی تعلیم ہی کو جدید بنا کر رد کیا جاسکتا ہے۔ اور دوسرے مسائل بھی ہیں جنھیں حل کرنا ضروری ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ایک رکاوٹ تو ان لوگوں کا سماجی، اقتصادی ماحول ہے جو عالم بننا چاہتے ہیں۔ جدید سائنسی دور سے پہلے اہل علم اور باصلاحیت لوگ

مذہبی مناصب حاصل کرتے تھے اور وہ ان درس گاہوں ہی سے متعلق ہوتے تھے۔ ان میں سے اکثر کا تعلق سماج کے طبقہ شرفاء (اشرافیہ) سے ہوتا تھا۔ سیاسی قوت (یعنی حکمرانوں) اور مذہبی منصب داروں میں قربت کی وجہ سے تعلیم یافتہ اور اشرافیہ طبقے میں عیسائیوں کے پادریوں اور مسلمانوں میں علماء کی سرپرستی کو قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ لیکن سائنس اور اس کے ساتھ نامذہبی یا سیکولر پیشے ترقی کا زینہ بن گئے پھر سیاسی قوت دن بدن نامذہبی یا سیکولر ہوتی گئی جس کی وجہ سے باصلاحیت لوگ اب ان درس گاہوں کی طرف رخ نہیں کرتے۔ بلکہ وہ سیکولر پیشوں کو اپنانا اور سیکولر زندگی گزارنا زیادہ پسند کرتے ہیں۔ اس تبدیلی کی وجہ سے مذہبی معاملات میں آزاد اور تنقیدی انداز نظر پیدا ہوا ہے۔ میرا اپنا خیال یہ ہے کہ آج کل جو لوگ مذہبی درس گاہوں کی طرف رخ کر رہے ہیں ان میں وہ ذہنی قوت نہیں ہے جس کی کسی جرأت مندانہ اقدام میں ضرورت ہوتی ہے۔

اس کے علاوہ چونکہ اسلام میں کلیسا یا چرچ جیسا کوئی منظم ادارہ یا پوپ یا اور کوئی ایسا مرکزی عہدہ دار نہیں ہوتا جو مذہبی فکر و خیال میں دانشوروں اور اہل فکر کی انفرادی یا اجتماعی طور پر تجویز کردہ تبدیلیوں کو جائز یا ناجائز قرار دے سکے اور معاشرتی زندگی کا یہ دستور ہے کہ جب تک کسی تبدیلی کو قرار نہ دے دیا گیا ہو جماعتی سطح پر وہ تبدیلی نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ گزشتہ چند برسوں میں بہت سے مسلم ممالک جو تبدیلیاں لانا چاہتے تھے ان کے لیے انھیں حکومت کے قوانین کا سہارا لینا پڑا۔ بجائے اس کے کہ وہ فکر میں تبدیلی آنے کا انتظار کرتے رہتے انھوں نے مناسب یہی سمجھا کہ قانون سازی یا حکومت کے ضابطوں ہی سے کا لینا چاہیے۔

لیکن ہندوستانی مسلمانوں کے سلسلے میں حکومت کے قوانین کے ذریعے تبدیلی لانا بھی بہت مشکل مسئلہ ہے کیوں کہ اول تو یہ کہ ہندوستانی مسلمان یا کم از کم ان کی بہت بڑی تعداد "اقلیت کے احساس کمتری" میں مبتلا ہے جس کی وجہ سے وہ ہر اس تبدیلی کو جو حکومت کے قوانین و ضوابط کے ذریعے لائی جائے شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ دوسرے ہندوستانی مسلمانوں کی اکثریت کا تعلق سماج کے نچلے سماجی اقتصادی طبقے سے ہے اور یہ ایک

اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو

مسئلہ حقیقت ہے کہ وہ افراد جو نچلے سماجی اقتصادی طبقے سے تعلق رکھتے ہیں وہ اپنے مذہبی انداز نظر کے اعتبار سے زیادہ اصول پرست ہوتے ہیں اور مذہب میں ایسی باتیں برداشت کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے جن میں نئے پن کا شائبہ ہو کیوں کہ وہ دراصل نفسیاتی اعتبار سے اُن سے ڈرتے ہیں۔ پھر مزید یہ کہ وہ اقلیت میں ہیں۔ ان دونوں باتوں کی وجہ سے وہ تبدیلیوں کو روکنا چاہتے ہیں۔ مذہب اور سماجی زندگی کے دوسرے پہلوؤں میں تبدیلیوں کی خواہش عام طور پر تحفظ اور سالمیت کے احساس کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ گویا ہندوستانی مسلمانوں میں مذہبی معاملات میں تنقیدی نظر سے کام لینے کی جرات پیدا ہونے کے لیے اور ان میں تبدیلی لانے کا احساس پیدا ہونے کے لیے اُن میں کسی قدر تمول کی ضرورت ہے۔ مستقبل قریب میں ہندوستانی مسلمانوں میں ایسے عام تمول کا کوئی امکان نظر نہیں آتا۔ اور اسی وجہ سے میرا خیال ہے کہ اسلامی فکر میں کسی نمایاں تبدیلی ہو جانے کا خیال دور کی بات ہے۔ مزید یہ کہ ہندوستانی مسلمانوں کی بڑی تعداد مذہبی معاملات میں رہنمائی کے لیے سعودی عرب اور دوسرے مسلم ممالک کی طرف دیکھتی رہتی ہے۔ اس لیے مجرد فکری سطح پر صرف وہی تبدیلیاں جائز سمجھی جائیں گی جو اسلامی دنیا کے ”سربراہ“ ممالک میں شروع ہوئی ہوں۔

مذہبی فکر کی تشکیل جدید میں جن مشکلات کا ذکر ہوتا ہے ان پر غور کرتے ہوئے یہ سوال بار بار میرے ذہن میں اُٹھتا ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ وہ اور مسلمانوں اور شاید اُن غیر مسلموں کے ذہنوں میں بھی ضرور اُٹھتا ہوگا جو اس مسئلے سے دلچسپی رکھتے ہیں اور اس پر ہمدردانہ غور کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہ آخر اس تشکیل جدید کی ضرورت ہی کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ اس کا مقصد محض فلسفیانہ یا دینیات اور جدیدیت کے مابین کوئی مفاہمت پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد اور زیادہ اہم ہے۔ وہ یہ کہ مسلمانوں کے سماجی رویے میں جدید دور کے تقاضوں سے جو عدم مطابقت پیدا ہوتی جا رہی ہے اُسے دور کیا جائے کیوں کہ اس کی وجہ سے ایسی دنیا میں جہاں مقابلہ دن بدن بڑھتا جا رہا ہے وہ پسماندہ ہو کر مایوسیوں میں مبتلا ہوتے جا رہے ہیں۔ اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ آخر کار جس حد تک

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

یہ تبدیلیاں مسلمانوں کے مزاج کا حصہ بنتی جائیں گی اسلامی فکر کی تشکیل جدید اور بھی ضروری ہوتی جائے گی۔ لیکن سرِ دست جیسا کہ ابھی کہا گیا ایسی تشکیل جدید میں کافی مشکلات ہیں۔ ہندوئی افکار و اقدار میں تبدیلیوں کا تعلق دراصل گہرے جذبات اور دلوں سے ہوتا ہے۔ یہاں اس کی مثالیں دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ لہذا اس سلسلے میں چاہے کتنے بھی بحث مباحثے اور سیمینار کیے جائیں مستقبل قریب میں ہم کسی نمایاں کامیابی کی امید نہیں کر سکتے۔

اسی کے ساتھ ہمیں یہ بھی خیال رکھنا چاہیے کہ وقت تیزی سے گزرتا چلا جا رہا ہے اور جدیدیت کے تیز دھارے ان لوگوں کو ہر طرف سے گھیر لیں گے جو ہوا کا رخ نہیں پہنچتے۔ لہذا ہندوئی فکر کی تشکیل جدید کی کوششوں کے ساتھ ساتھ صاحبِ فکر مسلمانوں کو ایسے متبادل اقدامات پر بھی غور کرنا چاہیے جن کے ذریعے وہ جدید زندگی کے تقاضوں کو بھی پورا کر سکیں اور ان کی اپنی شخصیت بھی ختم نہ ہو اور نہ ہی وہ اقدار ان کے ہاتھوں سے چھوٹیں جن کو وہ عزیز رکھتے ہیں۔ خطرہ دراصل منافقت میں نہیں بلکہ تذبذب میں رہنے میں ہے۔

حل یقیناً یہی ہے کہ انفرادی رویے میں تبدیلی پر خاطر خواہ توجہ کی جائے اور سماجی اصلاح پر بھی۔ اول الذکر بات تعلیم یافتہ اور دانشوروں سے متعلق ہے جو اعلیٰ یا اونچے متوسط طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں سے بہت سے افراد کے اطوار اور رویے میں تبدیلیاں آچکی ہیں لیکن نسبتاً کم تعلیم یافتہ اور کم متمول افراد اور برادریوں میں سماجی اصلاحات کی سخت ضرورت ہے۔ اس بات کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے کہ سماجی اصلاح کے معاملے میں ہندوستان میں اکثریت والے مسلم ممالک کے برعکس حکومت پہل نہیں کر سکتی۔ اس کے بجائے یہ کام ایک ایسے چھوٹے گروپ یا جماعت کو کرنا ہوگا جو روشن خیال ہو اور واقعی دل و جان سے یہ کام کرنا بھی چاہتی ہو۔ اس جماعت کو اس پر بھی تیار رہنا چاہیے کہ شروع شروع میں اسے نکتہ چینی اور مخالفت کا سامنا بھی کرنا پڑے گا۔ اس سلسلے میں ہم کچھ ہندو مصلحین کی مثالیں اپنے سامنے رکھ سکتے ہیں جن کو اپنے اصلاحی کام میں سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑا لیکن انھوں نے ہمت نہیں ہاری۔ وہ اپنی دھن میں لگے رہے اور بالآخر انھیں کامیابی ہوئی۔ یہ ہندوستانی مسلمانوں کی ایک گونہ بدقسمتی ہے کہ ان میں ایسے مصلح پیدا نہیں ہو سکے۔ منجملہ اور وجوہ کے اس کمی کا

اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو

ایک سبب وہ ہنگامہ و انتشار اور عدم تحفظ کا احساس بھی تھا جو ۱۸۵۷ء اور ۱۹۴۷ء کے بعد کے حالات میں پیدا ہوا۔ ان دونوں سنین میں جو واقعات ہوئے ان کے بعد کا زمانہ ہندوستانی سماج میں تیز رفتار تبدیلیوں کا زمانہ تھا مگر قسمت کی عجیب ستم ظریفی ہے کہ دونوں مرتبہ ہندوستانی مسلمان سماجی سیاسی حالات کا شکار ہو گئے اور جدید بننے کے عمل میں پوری طرح شریک نہیں ہو سکے۔ یہ بھی عجیب اتفاق تھا کہ خود تمام اسلامی دنیا بھی جامد اقتصادی اور سیاسی صورت حال کی وجہ سے جاں بلب رہی اور مسلمان ہر جگہ اپنے حالات سے مجبور اور عدم تحفظ کے احساس کا شکار رہے۔ نہ تو وہ اپنی اتنی اصلاح کر سکے نہ اپنے افکار و اقدار میں اس قدر تبدیلی لاسکے کہ جدیدیت کا مقابلہ کر سکیں۔ بلکہ عدم تحفظ کے احساس نے اور ہر اس بات نے جو ان کے ذرا بھی مخالف ہوتی ان کو اور زیادہ تقلید پسند اور کٹر بنا دیا۔ دراصل ان کے سیکولر بحران نے ان کے مذہبی بحران کو شدید تر بنا دیا۔ پروفیسر ڈبلیو۔ سی اسمتھ نے جتنی عالمانہ دقت نظری سے اس کا جائزہ لیا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ البتہ اب اتنا اور کہا جاسکتا ہے کہ گزشتہ چند دہوں میں اسلامی دنیا کی پوری سماجی اقتصادی اور سیاسی صورت حال ڈرامائی انداز میں بالکل مختلف ہو گئی ہے۔ ہندوستانی مسلمان بھی بدلتی ہوئی صورت حال میں خوف و ہراس اور اپنے عدم تحفظ کے احساس سے باہر نکل رہے ہیں۔ گویا اب اصلاح کے لیے وقت سازگار ہے۔ اگر اس وقت نہایت ہوشیاری سے ضروری اصلاحات لائی جائیں تو مسلم قوم خود بھی اسلامی فکر کی تشکیل جدید کے لیے تیار ہو جائے گی۔ اصلاحات کا مسئلہ سنگین ضرور ہے لیکن اتنا زیادہ سنگین بھی نہیں جتنا بظاہر نظر آتا ہے کیونکہ اول تو جیسا کہ سماجی علوم کے ایک ممتاز افریقی ماہر علی مزروعی نے کہا ہے آج جب کہ جدیدیت اور عیسائیت میں کوئی لازمی مطابقت نہیں ہے تو مسلمانوں کا جدیدیت کو قبول کرنا کوئی بڑا نفسیاتی مسئلہ نہیں ہونا چاہیے۔ خوش قسمتی سے اسلامی مالک کے بدلے ہوئے حالات کی وجہ سے جدیدیت سے سمجھوتے کی صورت پیدا ہو گئی ہے۔ مزید یہ کہ جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے روح اسلام اصل جدیدیت کے بالکل مخالف نہیں ہے۔ اس لیے جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے ضرورت

اس بات کی ہے کہ سماجی اداروں کی تنظیم اور ان کے کاموں میں آزاد خیالی سے کام لیا جائے اور زندگی کے خالص مذہبی اور غیر مذہبی پہلوؤں میں امتیاز کیا جائے۔ یہ تسلیم کہ مذہب اور سہج کی یہ آمیزش اسلام کا بڑا مسئلہ ہے لیکن یہ صرف اسلام ہی کا مسئلہ نہیں ہے۔ جب تک کہ مذہبی فکر انسان کے دل و دماغ پر حاوی رہے گی اس وقت تک خالص مذہبی اور غیر مذہبی کا امتیاز بھی مشکل رہے گا لیکن فکر جدید کے بدلنے کے ساتھ ساتھ زندگی کی صرفی (Consumatory) اقدار اور مقاصد اور وساطتی یا اسبابی (Instrumental) (tal) اقدار و مقاصد میں واضح امتیاز کرنا پڑے گا تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ جس رشتہ میں تبدیلی مقصود ہے وہ خدا اور انسان کا رشتہ نہیں ہے بلکہ آدمی آدمی کا رشتہ ہے۔

مؤخر الذکر صورت میں بھی جن اصلاحات کی ضرورت ہے وہ اتنی سخت نہیں ہیں کہ پورے نظام ہی کو درہم برہم کر دیا جائے۔ ذرا سا بھی غور کریں (مثلاً عورتوں کی حیثیت کا مسئلہ) تو معلوم ہو جاتا ہے کہ سماجی اداروں کی جکڑ بندی کی وجہ سے وہ نہیں ہوا جس کی روح اسلام متقاضی ہے۔ انسان کی بدقسمتی یہ ہے کہ وہ بالفطرت مثالیت پسندی پر مائل رہتا ہے اور وہ یہ حقیقت بھول جاتا ہے کہ تخیلات کے مثالی نمونے یا آئیڈیل کو حقیقت کا جامہ پہنانے میں اکثر ناکامی اور مایوسی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ سماجی اصلاحیں عام طور پر وہ کوششیں ہوتی ہیں جو اس آئیڈیل یا مثالی نمونے کو حقیقت کا جامہ پہنانے مگر اس مایوسی سے بچنے بچانے کے لیے کی جاتی ہیں۔ لہذا میرے خیال میں ایسی اصلاحیں جن سے اسلامی روح کو حقیقت کا جامہ پہنانے میں مدد ملے ان سے اسلام اور زیادہ نکھرے گا اور وہ اور زیادہ موثر و منفید ہو جائے گا۔ پھر یہ ایک مسئلہ حقیقت بھی ہے کہ مذہبوں کو محض تصوراتی اور فکری تبدیلیوں کے مقابلے میں رویوں کی تبدیلی سے بہت تقویت ملتی ہے اور اس سے ان کی اہمیت اور زیادہ ہو جاتی ہے۔ یہ بات مؤخر الذکر تبدیلیوں کی اہمیت کو کم کرنے کے خیال سے نہیں کہی گئی بلکہ اول الذکر کی اہمیت جتانے کے لیے کہی گئی ہے۔ وہ لوگ جو انسان کے سماجی رویوں کے علوم سے واقفیت نہیں رکھتے وہ محض تصوراتی تبدیلیوں ہی تک اپنا دائرہ محدود رکھتے ہیں حالانکہ جیسا کہ اوپر کہا گیا،

اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو

طبقہ اشرافیہ اور تعلیم یافتہ لوگوں کے مقابلے میں سیدھے سادے غیر تعلیم یافتہ اور اقتصادی اعتبار سے پسماندہ لوگوں کی فکر کی تشکیل جدید اور اس میں تبدیلیوں کے مسئلے کی جداگانہ نوعیت ہے اور اس کے ابعاد مختلف ہیں۔ اس لیے یہ سیمینار جس مسئلے پر غور کرنے کے لیے کیا گیا ہے اس پر غور کرتے وقت میرے خیال میں اس اہم حقیقت پر بھی غور کرنا ضروری ہے جسے اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

اس پورے مقالہ سے یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ اس میں جو انداز نظر اختیار کیا گیا ہے اور جن باتوں کی طرف توجہ دلائی گئی ہے وہ دوسروں سے مختلف ہیں۔ اپنے ماحول کی وجہ سے ایسا ہونا ناگزیر بھی تھا۔ لیکن اپنی دانست میں میں نے زیر غور مسئلے کے سماجیاتی پہلو کو آپ کے سامنے خاطر خواہ پیش کر دیا ہے اگر اس میں کوئی کمی ہے تو وہ میری اپنی ہے، اس شعبہ علم کی نہیں جس سے میرا تعلق ہے۔

غیاث الدین اڈنی

فکر اسلامی کی تشکیل جدید اور اتحاد بین المذاہب

اس مقالے میں آپ کی توجہ میں جس امر کی طرف مبذول کرانے کا خواہش مند ہوں، وہ یہ ہے کہ ہم جن امور پر غور کر رہے ہیں، ان کے سمجھنے میں بڑی حد تک اس بات سے بھی مدد مل سکتی ہے کہ ہم مختلف مذاہب کا اور خاص طور پر مسیحیت کا اور اس کے تطور کی تاریخ کا بھی مطالعہ کریں۔ کیونکہ مسیحی دنیا پر بھی وہ دور آچکا ہے جس سے مسلمان اب دوچار ہو رہے ہیں۔ بڑی حد تک ان کے مسائل بھی وہی رہے ہیں، جو اس وقت آپ کے ہیں۔ اگر ہم یہ جانیں کہ ان مسائل کے حل کی تلاش میں عیسائیوں نے کیا کیا طریقے اپنائے تھے، کس نہج پر غور و فکر سے کام لیا تھا، کن کن مقامات پر انھیں راہ جواب ملی، کہاں کہاں ان سے لغزشیں ہوئیں اور ان لغزشوں کے کیا کیا اسباب تھے، غرض کہ ان جیسی باتوں کا جاننا ہمارے لیے مفید ثابت ہو سکتا ہے۔ اس لیے ان صفحات میں خصوصی طور پر میں اس بات پر زور دوں گا کہ مسیحیوں اور مسلمانوں کے تعلقات میں استواری پیدا کی جائے کیونکہ تشکیل جدید کا وہ اہم پہلو جسے اتحاد بین المذاہب کہا جاسکتا ہے، اس وقت بہت ضروری ہے۔

آج کے اس اعلیٰ فنی دور میں، جب کہ حدود و فاصلے کوئی معنی نہیں رکھتے، اہل مذاہب میں تفریق کی بھلا کیا اہمیت رہ جاتی ہے! اہل مذاہب کو نہایت سنجیدگی سے اس پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ دنیا کے عظیم مذاہب اسلام و مسیحیت باہمی اختلافات کو بھول کر لادینی کے اثر کو ختم کرنے کے لیے باہم متحد ہو جائیں۔ اس مسئلے پر ہمارا ملک بطور ایک رہنما کے، ایک اہم کردار ادا کر سکتا ہے، کیوں کہ اخلاقی و روحانی اقدار کو جو وقعت اس ملک میں حاصل رہی ہے، وہ اپنی مثال

فکر اسلامی کی تشکیل جدید اور اتحاد بین المذاہب

خود آپ ہے۔

اس سلسلے میں ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ آپ حضرات غیر قوم و مذہب والوں کے ساتھ حسن معاشرت اور حقوق عامہ سے متعلق احکام کی تلاش کریں۔ ضرورت اس بات پر غور کرنے کی ہے کہ آیا مذہب اسلام انصاف کی ترازو میں غیر لوگوں کو مساوات کا درجہ نہیں دیتا؟ کیا اس نے مذہبی آزادی بھی صرف اپنے واسطے مخصوص کر رکھی ہے؟ کیا مسلمان دوسرے مذہب کے پیروؤں کو حقیر جانتے ہیں؟ غرض کہ بہتیرے اس طرح کے سوالات ہیں، جن کا واضح حل ہونا چاہیے۔

اسلامی تاریخ کے اوراق میں بھی دوسری تاریخوں کی طرح غیر لوگوں سے منافرت کی مثالیں ملیں گی، خصوصاً دوران جنگ میں۔ لیکن یہ نہ بھولنا چاہیے کہ حالت جنگ میں انسان غصے کے بس میں ہوتا ہے اور جائز و ناجائز کی تمیز کر نہیں پاتا، اس لیے افراط و تفریط اور نا انصافی و ظلم تو اُس وقت ہوتا ہی ہے۔ لیکن ضرورت تو اس بات کے دیکھنے کی ہے کہ 'حالت امن' میں اور اہل الصلح کے ساتھ کیسا برتاؤ ہو؟ اور غیر مذہب والوں کے ساتھ رہ کر کس طرح کی زندگی بسر کی جائے؟ اس لیے ضرورت آج اس امر کی متقاضی ہے کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کی باہم معاشرت کی نسبت، مذہب اسلام کی تعلیم کی، خدا و رسول کی اور خلفاء کے طرزِ عمل کی سند پر دوبارہ تفتیش کی جائے۔

اس سلسلے میں بھلا میں کیا عرض کر سکتا ہوں اور میری رائے کی کیا وقعت! پھر بھی اس بات کے پیش کرنے میں، میں ذرا بھی ہچکچاہٹ نہیں محسوس کرتا کہ کتب الہامیہ، توریت، انجیل و قرآن سب ایک ہی مبارک و مقدس سرچشمے کے فیضان ہیں۔

نہ صرف یہ بلکہ مذاہب اسلام و مسیحیت کے بانیوں میں وہ حسی و نسبی تعلق ہے جو کسی صورت میں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتا۔ دونوں سلسلے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام پر منتہی ہوتے ہیں۔ دونوں خلیل اللہ کے دو جگر گوشے ہیں۔ دونوں سے خدا کے وعدے ثابت ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کے بھائی ہیں۔

اسلام و مسیحیت دونوں صرف ایک خدا کی پاک ذات کو ہی قابلِ پرستش بتاتے ہیں۔ یہ ایک مضبوط اساس ہے، دونوں گروہوں کی۔

قرآن شریف نے سیدنا عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے مذہب و اُمت کی، یہود و مشرکین

کے مقابلے میں پوری پوری حمایت کی ہے۔ عیسائی ایمانداروں کو قرآن شریف نے خدا ترس و زاہد تسلیم کیا ہے۔

حضرت پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کو ہر ایک تکلیف شرعی سے معاف رکھنا اور ہر مکروہ کے مقابلے میں، اپنی ذات اقدس اور مسلمانوں کی طرف سے حفاظت و حمایت کی پالیسی کو اپنانا، اور قرآن کی ہدایت کے مطابق مسلمانوں کے ساتھ دوستی کے لیے عیسائیوں کا شایاں اور قریب تر ہونا — یہ تمام امور ایک بڑی عمیق یگانگت پر دلالت کرتے ہیں، نہ کہ منافرت و مفارقت پر!

اس لیے مناسب تو یہ تھا کہ ان دو مثالی حضرات کے پیرو بھی ایک دوسرے کے ساتھ برادرانہ سلوک کرتے۔ لیکن واضح رہے! ہم نے محض اپنی جہالت، عداوت آذ پروری، ملک گیری، قوم پرستی اور سیاسی منازعات اور اقتصادی محاربات کی وجہ سے اس برادرانہ سلوک کو معاندانہ روش میں تبدیل کر دیا ہے۔ مناسب تو یہ تھا کہ ابراہیمؑ کے یہ نام لیوا باہم متحد ہو کر دنیا میں مرضی ربانی کو پورا کرتے۔ خلیل اللہ کے مجسم پیغام بن جاتے، خدا پرستی کا اعلان کرتے۔ صلح و سلامتی کے علم بردار بنتے، دنیا میں حقیقی تہذیب کی منادی کرتے اور تزکیہ نفس و عرفان الہی کا درس دیتے۔ لیکن ہم نے ان امور کا مطلق لحاظ نہیں رکھا اور یوں سنت ابراہیمی سے روز بروز کوسوں دور ہوتے گئے، حتیٰ کہ اب حال یہ ہے کہ دونوں مذاہب کے پیروں میں اس حد تک مفارقت و منافرت پیدا ہو گئی ہے کہ ایک دوسرے کو پہچاننے تک کے روادار نہیں!

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مبعوث ہوئے، تو آپ نے بحکم الہی یہودی و عیسائی اور صابئی کو نہ صرف حق پر قائم کہا، بلکہ ان کو اپنی اطاعت مذہبی سے بھی مستثنیٰ کیا اور علی الاعلان فرمایا کہ :-

”بے شک وہ جو ایمان لے آئے ہیں اور وہ جو یہودی ہیں اور وہ جو نصاریٰ (مسیحی) ہیں اور وہ جو صابئی ہیں، ان میں سے ہر وہ شخص جو اللہ پر اور یوم آخر پر ایمان رکھتا ہے اور عمل صالح کرتا رہتا ہے — تو ایسے لوگوں کے لیے ان کے رب کے پاس اجر ہے ان کے لیے۔ نہ تو ان پر خوف کا تسلط ہوگا، نہ وہ غم زدہ ہی ہوں گے۔“ (القرآن، البقرہ ۶۲)

بائبل میں بھی یوں مرقوم ہے :-

”خدا کسی کا طرف دار نہیں، بلکہ ہر قوم میں جو اس سے ڈرتا ہے اور راست بانہ ہے، وہ اس

کو پسند ہے۔“ (بائبل، اعمال الرسل باب ۱۰۔ آیت ۳۵)۔

چنانچہ آں حضرتؑ نے مذاہب مافوق کو نہ صرف ماحوڑ من اللہ کہا، بلکہ مسیحیوں کی توغماں طور پر تعریف فرمائی ہے اور ان کو مسلمانوں کا دوست بتلایا اور بحکم خداوندی یوں فرمایا :-

تم ایمانداروں سے مودت و دوستی میں قریب تر ان کو پاؤ گے جو خود کو نصاریٰ کہتے ہیں، اس لیے کہ ان میں قیس و رہبان، حلیم و فروتن لوگ پائے جاتے ہیں۔

(القرآن ۵: ۸۳)۔

آں حضرتؑ نے صرف مسیحیوں کی تعریف ہی نہیں فرمائی، بلکہ آپ کو ان پر کامل اعتماد بھی تھا جس کا ثبوت اس واقعے سے مل جاتا ہے کہ — جب آپ پر اور آپ کے متبعین پر مشرکین مکہ کی طرف سے جور و تعدی ہونے لگی، اور ان پر عرصہ حیات تنگ کر دیا گیا تو آپ نے ان کو ایک عیسائی بادشاہ کی زیر حفاظت رہنے کے لیے حبش روانہ فرمایا جو آج تک تاریخ میں ہجرت حبش کے نام سے مشہور ہے۔

حضرت ام سلمہ راوی ہیں کہ ”بادشاہ کے جوار میں ہم امن و عزت کے ساتھ رہے۔ ایک مرتبہ اسی اثنا میں شاہ حبش سے ایک مخالف قوم کی لڑائی چھڑ گئی تو مہاجرین صحابہ نے بادشاہ کی طرف سے جنگ میں شرکت کی درخواست کی۔ بادشاہ نے یہ کہہ کر ان کو روکا کہ ”تم تو ہمارے یہاں ہو، سارے مہاجرین اس جنگ میں شاہ حبش کی فتح کی دعا کرتے رہتے اور ان کو اس فتح سے اس قدر دلچسپی تھی کہ حضرت زبیر بار بار میدان جنگ کی طرف جاتے اور خبر لاتے رہتے، حتیٰ کہ ایک دن فتح کی خوش خبری لے آئے

آں حضرتؑ کا طریقہ تھا کہ جب کبھی آپ سے عیسائیوں کو ملنے کا اتفاق ہوتا تھا تو آپ ان سے اجنبیانہ طور پر نہیں بلکہ دوستانہ اور برادرانہ طریقے سے ملتے تھے اور ان کی انتہائی عزت کرتے تھے۔ ایک موقع پر جب آپ کے پاس نجران سے عیسائیوں کا ایک وفد آیا تو آپ نے خاص اپنی مسجد میں انھیں ٹھہرایا اور انھیں وہیں عبادت کر لینے کی بھی اجازت دی۔“ (زاد المعاد جلد ۲ ص ۳۵)

اہل کتاب کے ساتھ کھانے پینے اور مناکحت کو بھی قرآن نے جائز رکھا ہے (قرآن ۵۱۵) آپ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شان اور آپ کی توصیف و تعریف میں بحکم الہی ایسے کلمات ارشاد فرمائے ہیں جو بعض اعتبارات سے انجیل کے کلمات سے بڑھ چڑھ کر ہیں۔ آپ نے حضرت مریم صدیقہ کی عصمت اور روح القدس کے نفخ سے حاملہ ہونے کو صریح الفاظ میں تسلیم فرمایا حضرت عیسیٰ کو ایلح مانا اور کلمۃ اللہ، آیۃ للعالمین، ”وجیہاً فی الدنیا والآخرۃ“، ”وانہ لعلم للساعة“، ”مرفوع الی اللہ“ اور قرب قیامت میں پھر آنے والے تسلیم ہی نہیں کیا، بلکہ ہر ایک مسلمان کو ان باتوں پر ایمان لانے کا حکم بھی دیا ہے۔

ہجرت حبشہ کے بعد، شام و عراق کی اسلامی فتوحات کے بعد پھر قرب تعلق پیدا ہوا۔ قرآن کی تعلیم و شہادت مودت، اور حبشہ میں آرام و آزادی یہ دو ایسے امور تھے کہ مسلمانوں نے مسیحیوں کو کشادہ دلی کے ساتھ دینی و دنیوی آزادی دی، امن سننے رکھا اور ان کے علماء و مشائخ کے ساتھ عافیتیں نکلیں، انہیں عزت دی، خدا کے رسول نے انہیں جنگی قوانین سے مستثنیٰ کر دیا، اگر جے کی ہر چیز کو وہی مقام دیا جو مسجد کی ہر چیز کو تھا۔ امن کے ہر معاہدے کو قائم رکھنے کی تاکید کی۔ ”صلح“ کے نام کو تو خلفائے راشدین نے اس قدر وقعت دی کہ محکوم مسیحیوں کے وعدے و معاہدے کو بھی اپنے معاہدوں کے مثل بچتہ و نافذ قرار دیا اور ان کے شرط نامہ صلح میں یہاں تک لکھ دیا کہ — اگر تم کسی دشمن کو اپنے امن میں لے کر صلح کر لو گے تو تنہا ہی صلح و عود و عہود کی پابندی ہر مسلمان پر واجب ہوگی۔ رسول اللہ صلعم نے تو وفات کے وقت جہاں اہل بیت کی رعایت کی وصیت فرمائی تھی، یہ بھی حکم دیا تھا کہ ”اسل الذمۃ“ کے معاملے میں میری سفارشوں کا خیال رکھنا ان کے ساتھ نیکی و بھلائی سے پیش آنا اور معاہدوں کی پابندی کرنا۔

اسلام نے بہت سے حقوق مسیحیوں کو ایسے دیے ہیں جو دوا می ہیں۔ مثلاً اگر کوئی دشمن مسیحیوں پر حملہ کرے گا تو ان کی طرف سے مدافعت کی جائے گی۔ ان کو ان کے مذہب سے برگشتہ نہ کیا جائے گا۔ جزیہ خود محصل آکر لے جائے گا، انہیں تحصیل دار کے پاس نہ جانا پڑے گا، یہ ایک بڑا اعزاز تھا۔ ان کی جان، اموال، قافلے اور کاروان تجارت، زمینیں اور تمام دیگر مقبوضات محفوظ رہیں گے۔ رہبان و روحانی پیشوا اپنے اپنے عہدوں پر بدستور برقرار رہیں گے۔ صلیبوں اور

فکر اسلامی کی تشکیل جدید اور اتحاد بین المذاہب

مجمعوں کو نقصان نہ پہنچایا جائے گا۔ ان سے عشرہ لیا جائے گا۔ ان کے ملک میں فوج نہ بھیجی جائے گی۔ جو مذہب و عقیدہ پہلے سے تھا بدستور رہے گا۔ کوئی بھی حق جو پیشتر سے انہیں حاصل تھا، زائل نہ ہوگا، جو لوگ اس وقت موجود نہیں، یہ احکام ان کو بھی شامل ہوں گے۔ وغیرہ۔ فتوح البلدان اور امام ابو یوسف کی کتاب 'الخراج' اس امر پر بخوبی روشنی ڈالتے ہیں۔ خود حضورؐ نے فرمایا کہ کتابیہ بیویوں کو ان کے مذہب تبدیل کرنے پر جبر نہ کرو۔ اور ان کی عبادت میں حرج نہ پیدا کرو بلکہ ان کو گرجے جانے میں مدد دو! یہ رشتہ تو تب ہی قابل عمل ہو سکتا ہے جب پہلے سے اتحاد و تعلق ہو۔

ہدایہ کے مصنف نے باب الوصیۃ میں امام ابو حنیفہ کا یہ مذہب نقل کیا ہے۔
 ”ہمیں یہی حکم دیا گیا ہے کہ ہم مسیحیوں وغیرہ غیر مذہب والوں کو ان کے مذہب پر آزاد چھوڑ دیں اور مذہبی معاملات میں دست اندازی نہ کریں“ ایسے احکام و مثالیں کتب سیر و تاریخ میں بہت ملتی ہیں۔

امام بخاری نے الادب المفرد میں نقل کیا ہے کہ ابو موسیٰ اشعری نے کسی مسیحی کو خط میں اول سرنامہ پر سلام لکھا۔ ایک شخص پوچھ بیٹھا کہ حضرت آپ ایک عیسائی کو سلام لکھتے ہیں! انہوں نے جواب دیا۔ اس نے بھی تو مجھے سلام لکھا تھا اس لیے مجھے بھی واجب ہوا کہ اس کو سلام لکھوں۔ حسب ارشاد قرآن مجید ——— ولذا حیثیم بتحیۃ فخیولاً بحسن منہا ارددہا“ یعنی جب کوئی تم کو سلام کرے، تو تم اس سے بہتر الفاظ میں جواب دو، یا وہی الفاظ دہراؤ۔

اس بحث میں امام صاحب نے لکھا ہے کہ عبداللہ ابن عباس یعنی امام المفسرین کا قول ہے کہ اگر فرعون مجھ کو کہے کہ بارک اللہ فیک تو میں جواب میں کہوں گا ”وفیک“

نفاق سے تو دنیا میں فساد و بد نظمی پیدا ہوتی ہے اور امن مفقود ہو جاتا ہے۔ مذاہب اسلام اور مسیحیت، مسلمانوں اور مسیحیوں کو عام طور پر سب کے ساتھ نیکی اور بھلائی کرنے کی تعلیم دیتے ہیں اور یہ جیسے روحانی دنیا کے واسطے سیدھے راستے ہیں، جسمانی دنیا کے لیے بھی سیدھے راستے ہیں۔ مسلم اور مسیحی بہت سی بنیادی اور ایمانی باتوں میں ہم عقیدہ ہیں اس لیے اس دنیا میں اتحاد کے

جتنے قریب وہ ہو سکتے ہیں اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ آج کے دور میں خدمتِ خلق جتنی اہمیت رکھتی ہے اور کوئی مذہبی عمل وہ اہمیت نہیں رکھتا۔ پھر اگر یہ خدمت ایمان باللہ اور الخلق عیال اللہ کی بنیاد پر کی جائے تو اس سے زیادہ خوبصورت اور کیا چیز ہو سکتی ہے۔ اسلام و مسیحیت، دونوں ہی مذاہب میں انسان کی بڑی وقعت ہے اور اس کی خدمت کو بڑا درجہ ہے۔ خدمتِ انسانی کی وقعت کا اندازہ آپ حضرت مسیحؑ کے قول اور آلِ حضرتؑ کے اس قول سے بخوبی لگا سکتے ہیں۔

انجیلی اقتباس یوں ہے :- آخرت میں، بروزِ انْفِافِ، جب کہ ساری قومیں دائیں و بائیں جمع کی جائیں گی تو مسیح بادشاہِ اصحابِ الیمین (دائیں بازو والوں سے) فرمائے گا کہ — آؤ میرے باپ کے مبارک لوگو! جو بادشاہی بنائے عالم سے تمہارے لیے تیار کی گئی ہے اس کو میراث میں لو کیوں کہ میں بھوکا تھا تم نے مجھے کھانا کھلایا، میں پیاسا تھا تم نے مجھے پانی پلایا، میں پردیسی تھا تم نے مجھے اپنے گھر میں اتارا، نکلا تھا تم نے مجھے کپڑا پہنایا، بیمار تھا تم نے میری خبر لی، قید میں تھا تم میرے پاس آئے۔

تب راست باز لوگ جواب میں کہیں گے — اے خداوند! ہم نے کب بھوکا دیکھ کر کھانا کھلایا یا پیاسا دیکھ کر پانی پلایا، ہم نے کب تجھے پردیسی دیکھ کر گھر میں اتارا، یا نکلا دیکھ کر کپڑا پہنایا، ہم کب تجھے بیمار یا قید میں دیکھ کر تیرے پاس آئے؟

بادشاہ جواب میں ان سے کہے گا۔ میں تم سے سچ سچ کہتا ہوں کہ جب تم نے میرے ان سب سے چھوٹے بھائیوں میں سے کسی کے ساتھ یہ سلوک کیا تو میرے ہی ساتھ کیا!

پھر وہ اصحابِ الشمال یعنی بائیں بازو والوں سے خطاب کر کے کہے گا :-

اے ملعونو! میرے سامنے سے اس ہمیشہ کی آگ میں چلے جاؤ جو ابلیس اور اس کے متبعین کے لیے تیار کی گئی ہے — کیوں کہ میں بھوکا تھا تم نے مجھے کھانا نہ کھلایا۔ پیاسا تھا تم نے مجھے پانی نہ پلایا، پردیسی تھا تم نے مجھے گھر میں نہ اتارا، نکلا تھا تم نے مجھے کپڑا نہ پہنایا، بیمار تھا اور قید میں تھا تم نے میری خبر نہ لی تب وہ بھی جواب میں کہیں گے۔

اے خداوند! ہم نے کب تجھے بھوکا پیاسا یا پردیسی یا نکلا یا بیمار یا قید میں دیکھ کر

تیری خدمت نہ کی؟

فکر اسلامی کی تشکیل جدید اور اتحاد بین المذاہب

اس وقت وہ ان سے جواب میں کہے گا۔ میں تم سے پہلے کہتا ہوں کہ جب تم نے ان سب سے چھوٹوں میں سے کسی کے ساتھ یہ سلوک نہ کیا تو میرے ساتھ نہ کیا۔
اور یہ ہمیشہ کی سزا پائیں گے مگر راست باز ہمیشہ کی زندگی۔“
(متی ۲۵: ۳۱-۴۶)

بالکل اسی مفہوم کی اور قریب قریب انھیں الفاظ میں آں حضرت صلعم کی ایک حدیث بھی ہے جو مسلم میں فی فضل عیادۃ المریض کے باب کے تحت آئی ہے :-
قرآن مجید میں دو ایک واقعات ایسے مذکور ہوئے ہیں جن سے بعض یہ سمجھتے ہیں کہ آخری دور میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسیحیوں سے بدظن ہو چکے تھے اور آپ کے زاویہ عافیت میں تغیر آچکا تھا۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان واقعات پر بھی ایک نظر ڈالی جائے۔ ان میں سے ایک سورہ مائدہ (۵: ۷۳) کی وہ آیت ہے جس میں ایک گروہ کو کافر کہا گیا ہے، جو کہتے تھے کہ خدا تین میں کا ایک ہے۔ اگر قرآن مجید ایسے جاہلوں کو جو مین خدا مانتے تھے یا خدا کی ذات کو تین حصوں میں تقسیم کرتے تھے کافر کہا، تو بہت اچھا کیا کیوں کہ ایسا عقیدہ رکھنے والے کافر ہی ہیں۔ پس آں حضرت نے ان کو اپنی طرف سے کافر نہیں کہا بلکہ انجیلی تعلیم کے مطابق کافر کہا اور بجا کہا۔

پھر ایک اور واقعہ کی طرف سورہ مائدہ کی ایک اور آیت (۵: ۵۶) اشارہ کرتی ہے جس میں مسلمانوں کو یہ ہدایت دی گئی ہے کہ وہ یہودیوں اور عیسائیوں کو دوست نہ ٹھہرائیں۔ اس آیت سے یہ سمجھنا کہ تمام عیسائیوں کے حق میں یہ حکم ہے، تعلیم اسلام اور اسلام کی تاریخ سے ناواقف ہونے کی دلیل ہے۔ لیسوا سوا من اهل الکتاب والی آیت میں صاف صاف فرما دیا ہے کہ اہل کتاب میں سب ایک جیسے نہیں۔ ایک امت ایسی بھی ہے جو آیات الہیہ کی مسجدوں میں پڑے رہ کر اتوں رات تلاوت کرتی رہتی ہے۔ اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی، اچھے کاموں کی سعی و تلقین کرتی اور بُرے کاموں سے روکتی رہتی ہے۔ خود بھی نیک کاموں کا وقت آئے تو دوڑ پڑتی ہے۔ یہ وہ ہے جو نیک بندوں میں داخل ہے۔ ایسے لوگ، نیک کسی طرح بھی کریں، یہ ہرگز نہ ہوگا کہ ان کی نیکی کی قدر نہ کی جائے۔“

درحقیقت اُس آیت (۵: ۵۶) میں ان عیسائیوں کی دوستی کی ممانعت کر دی گئی تھی، جو دوزخ پر

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

جنت پرست اور مشرکین عرب سے ملے ہوئے تھے۔ اور محض سراغ رسانی کی غرض سے مسلمانوں سے دوستی کا نہٹتے تھے جو ایک نازیبا حرکت تھی۔ اگر یہ ثابت بھی کیا جاسکے کہ اسلام مسیحیت کا مخالف ہے، تب بھی مسیحیوں کا یہی فرض ہے کہ وہ بت پرستوں اور مشرکوں کے مقابل، اسلام کی مدد کریں۔ عیسائیوں کو تو اس واقعہ سے سبق لینا چاہیے کہ نبوت کے نویں سال جب روم کی مسیحی سلطنت اور ایران کی آتش پرست سلطنت کے درمیان لڑائی ہوئی تو عرب کے مشرکین یہ چاہتے تھے کہ ایرانی غالب ہوں، کیوں کہ وہ بھی مشرک ہی تھے۔ اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکے میں تشریف رکھتے تھے۔ آپ اور کل مسلمان یہ چاہتے تھے کہ روم کی مسیحی حکومت ہی ایران پر غالب آئے کیوں کہ وہ اہل کتاب تھے۔ مگر ہوا یہ کہ ایران کو غلبہ ہوا اور مشرکین کی خوشی کی کوئی انتہا نہ رہی۔ یہ فتح ان کے لیے باعثِ ظنن و تفاخر بن گئی۔ مسیحیوں کی اس شکست سے مسلمان غمگین ہوئے اور مسلمان بھی کیسے، خود رسول اللہؐ اور ابو بکر صدیقؓ بھی۔ اس پر آں حضرتؐ کی غیرت ابراہیمی جوش میں آئی اور مسلمانوں کو بشارت دی کہ ایرانیوں کی یہ فتح مذہبی عارضی ہے۔ اور چند سال کے بعد پھر مسیحی غالب ہوں گے۔ اور قرآن مجید کی سورہ روم کی ابتدائی آیات نازل ہوئیں ابی بن خلف اور حضرت ابو بکرؓ میں تو اس پیش گوئی پر بھڑی رسول خداؐ، سو سواٹھوں کی شرط بندھ گئی جسے حضرت صدیقؓ نے بعد میں جیت بھی لیا تھا اور آں حضرتؐ کے مشورے سے وہ سب کے سب اونٹ مساکین میں تقسیم کر دیے گئے۔

تیسرا قابل ذکر واقعہ جس کی طرف اس ضمن میں اشارہ کیا جاسکتا ہے وہ سورہ توبہ کی ۳۴ ویں آیت میں مندرج ہے جس میں یہودیوں کے ان احبار کو اور عیسائیوں کے ان راہبوں کو جو ناجائز طور پر لوگوں کو لوٹ لیتے تھے، بُرا کہا گیا ہے۔ اگر وہ فی الحقیقت ایسے ہی تھے تو بے شک قابلِ ملامت تھے! اب اس قسم کے لوگوں کے ملامت کیے جانے سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ کل قوم کو ملامت کی گئی ہے۔ حضرت مسیحؑ نے خود بکرات و مرآت ایسے لوگوں کو مدف ملامت بنایا ہے۔ آں حضرتؐ کی مخالفت میں ایسے لوگوں نے جو طریقہ اپنایا تھا وہ از بس گمراہ کن تھا۔ آں حضرتؐ

تو یہ کہتے ہوئے آئے کہ:

کہو کہ ہم اللہ پر ایمان لائے۔ اور جو کچھ ہم پر اور جو کچھ ابراہیمؑ، اسماعیلؑ، اسماعیلؑ، یعقوبؑ اور

قولا آمنا باللہ وما انزل الینا وما انزل الی ابراہیم و اسمعیل و یعقوب و الا سباط وما اوتی موسیٰ و

فکر اسلامی کی تشکیل جدید اور اتحاد بین المذاہب

عِیْسٰی و ما اَدٰقِ النَّبِیُّوْنَ مِنْ دِیْنِهِمْ لَا تَفْرِقْ بَیْنَ اَحَدٍ مِنْهُمْ
وَنَحْنُ لَہٗ مُسْلِمُوْنَ !
ان کی امداد پر نازل کیا گیا اس پر ایمان لائے۔ اور جو
کچھ موسیٰ، عیسیٰ اور دیگر انبیاء کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملا
ہوا ہے اس پر ایمان لائے۔ ہم ان میں کوئی تفریق نہیں
کرتے اور ہم خدا کے فرماں بردار ہیں۔ (۱۳۶: ۲)

لیکن اہل کتاب تھے کہ آپ کے بالمقابل وہ یہ کہتے پھرتے تھے کہ : تو جھوٹا ہے، تو مغتری ہے،
تو پاگل ہے، تو لالچی ہے، تو یہ ہے اور تو وہ ہے۔ اور ان سب سے زیادہ قابل نفرت طریقہ جس
کو انھوں نے اختیار کیا تھا یہ تھا کہ مشرکین عرب سے مل کر آں حضرت اور آپ کے متبعین کو
ایذا پہنچاتے تھے۔ اور جس کا نتیجہ یہی ہوتا تھا کہ بالآخر آں حضرت یہی حکم دے دیتے کہ ان سے
مسلمان دوستی نہ کریں۔ مکہ کے عیسائیوں کی اس نازیبا روش کو دیکھ کر یقیناً ہر ایک مسلمان
کے دل میں ان عیسائیوں کی طرف سے نفرت و حقارت کا پیدا ہونا لازمی تھا۔ وہ ان حقارت آمیز
کلمات کو زہر کے گھونٹ کی طرح پی کر رہ جاتے ہوں گے۔ کیوں کہ آنحضرتؐ کے بالمقابل وہ حضرت
عیسیٰ یا کسی دوسرے نبی کو کچھ سخت و سست نہیں کہہ سکتے تھے۔ اگر وہ اس سب و شتم کا معاوضہ
سب و شتم سے دیتے تو بالضرور آں حضرتؐ ان کو اسلام سے خارج کرتے یا سنگسار کرتے یا
قتل کا حکم دیتے ! لہذا اس کے سوا اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ اس قسم کے اہل کتاب کو جہاں پائیں،
وہیں قتل کر دیں۔

اگر یہ معاملہ اس سے آگے نہ بڑھتا تو غنیمت تھا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ جس امر کا صرف
دست و زبان پر مدار تھا، اب قلم کی نوک سے کاغذ کے صفحوں پر اس طرح برسے لگا کہ جو کچھ بھی زمین
کی صلح و سلامتی کے مواد باقی رہ گئے تھے، وہ ان سب کو خس و خاشاک کی طرح فٹلے گھاٹ کی طرف
بہالے گیا۔ خلیفہ ہارون رشید کے عہد سے لے کر آج تک دونوں فریق کی جانب سے جتنی کتابیں لکھی،
لکھی ہیں، اگر ان کا استقصا کیا جائے، تو یقیناً دنیا میں کوئی ایسا معیوب لفظ نہیں مل سکے گا جو ان
کتابوں میں موجود نہ ہو۔ طرفین کے ان مباحثین و مناظرین کی بدولت، آج مسلمانوں اور عیسائیوں
کی یہ کیفیت ہے کہ ایک دوسرے کی بیخ کنی میں کوتاہی نہیں کرتے، حالانکہ دونوں کو ان کے مذہب
نے اس کج بخشی سے روکا ہے۔ قرآن شریف کا صاف صاف حکم ہے :

فكر اسلامى كى تشكيل جديد

ولا تجادلوا اهل الكتب الا بالتي هي احسن . اهل كتاب سے جھگڑانہ كرو، مگر اچھے انداز ميں .

(عنكبوت ۲۹ آيت ۲۶)

بائبل كا حكم ہے كہ :-

تمھارا كلام ہميشہ پُر فضل و تمكين ہو كہ تمھيں ہر شخص كو جواب دينا آجائے۔ جواب دینے كے ليے ہر وقت حلم اور خوف خدا كے ساتھ مستعد رہو۔

كلس ۳، ۴، ۵ پطرس ۳: ۱۵

غرض كہ اس مختصر مگر روح فرسا داستان كے دوہرانے سے ميرامد عايد ہے كہ خدا كا وہ وعدہ جس كا اس نے ہمارے جدا عليٰ حضرت ابراہيمؑ سے ذكر كيا تھا اس وقت تيك تكميل كو نہيں پہنچ سكتا ہے، جب تيك كہ عيسائي اور مسلمان گذشتہ راصلوات كہہ كر آئندہ كے ليے باہم كوئي لائحہ عمل يا پاليسي نہ مرتب كريں۔ دونوں فريق ان امور سے احتراز كريں، جن سے خواہ مخواہ كى رنجش پيدا ہوتى ہے۔ ايك دوسرے كے بزرگوں كا احترام ملحوظ ركھيں۔ جب باہم كسى خاص مسئلے پر تبادلہ خيالات ہو، تو اس طرح پر ہو كہ تيسر شخص يہ سمجھ كہ دو حقيقي بھائي كسى امر كا تصفيہ كر رہے ہيں۔ گفتگو كريں بھي تو اصول پر كريں۔ فروعات سے قطعاً اجتراز كريں اور متفقہ امور پر جو ايك دو نہيں بہت ہيں ايك دوسرے كے دست گير ہوں۔ اگر ہم اس طرح متحد ہو كر اور مل جل كر كام كريں تو وہ زمانہ بہت جلد آ سكتا ہے كہ ہم ہندستان كو حقيقي معنوں ميں ايك مثالي اسٹیٹ ديكھيں گے اور حضرت ابراہيمؑ كى روح پُر فتوح كو عرش معلیٰ پُر فرماں و شاداں ديكھيں گے۔

واللہ المستعان وبہ التوفيق !

محمد رحمت علی

اسلام میں دولت کی منصفانہ تقسیم

دولت اس لیے اہم ہے کہ اس میں قوت خرید پائی جاتی ہے۔ اس سے ملک کے وسائل پر کسی بھی فرد کے خرچ یا بچت کے اختیارات کا بشکل زر اظہار ہوتا ہے۔ اگر زیادہ دولت قبضہ اختیار میں ہو تو انسان اپنی زیادہ سے زیادہ ضرورتوں کو بہتر طور پر پورا کر سکتا ہے۔ احتیاجات کے لامتناہی سلسلے کی موجودگی میں انسان کا بیشتر وقت ان ٹکی تکمیل اور دولت حاصل کرنے کی تگ و دو میں صرف ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ احتیاجات کی تکمیل اور دولت کے کنٹرول میں گہرا تعلق ہے۔ معیار زندگی کو بلند کرنے کے سلسلے میں پیداوار میں اضافہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ اس بات کا خیال رکھنا ہوگا کہ بڑھتی ہوئی پیداوار سماج کے ایک چھوٹے سے گروہ کے ہاتھوں میں مرکوز ہو کر نہ رہ جائے ورنہ سماجی پسماندگی کا مسئلہ کبھی بھی حل نہ ہوگا۔ معاشی منکرین کے نزدیک پیداوار کے ساتھ تقسیم دولت کا مسئلہ ہمیشہ اہم رہا ہے اور ہر دور ملک اور سماج میں اس کی اہمیت کو محسوس کیا گیا۔ اور زمانی و مکانی اقدار کے مطابق تقسیم کو بہتر یا منصفانہ بنانے کی کوشش کی جاتی رہی۔ ان ہی کوششوں کے نتیجے میں انقلاب بھی آئے۔

ہم اس مفروضے کے ساتھ چل رہے ہیں کہ انسان کو احتیاجات لاحق ہوتی ہیں اور وہ ان کی تسکین کی کوشش کرتا ہے۔ اگر ہم کسی ایسے سماج کا تصور کریں جہاں

ضروریات کی تکمیل کے بجائے ان کو کم کرنے یا بالکل ہی ختم کرنے کی کوشش کی جائے تو بحث کی نوعیت بالکل مختلف ہوگی۔ دنیا میں ایسی تعلیمات بھی عام ہوئیں جن میں خواہشات کو بُرائی کی جڑ قرار دے کر ان کی تکمیل سے اجتناب کا حکم دیا گیا۔ اگر انسان نروان حاصل کرنے کے لیے بستیوں کو چھوڑ کر جنگل کا رخ کر لے تو نہ پیداوار کوئی مسئلہ اور نہ ہی تقسیم دولت کے لیے کسی سوچ بچار کی ضرورت۔ لیکن جس نظام میں دولت کی تقسیم کی بات یہاں ہو رہی ہے وہ انسان کو زندہ رہنے، قدرتی وسائل سے استفادہ حاصل کرنے اور اپنے علم میں اضافے کے ذریعے فطری وسائل پر کنٹرول کے بڑھانے کی تعلیم دیتا ہے۔ اس نظام کی اخلاقی اور روحانی قدروں کے تحت زندگی اس دنیا میں تمام نہیں ہو پاتی بلکہ اس کا تسلسل قائم رہتا ہے۔ دنیا کو آخرت کی کھیتی بنا کر انسان کو حرکت مسلسل کی طرف راغب کیا گیا ہے۔ اسی لیے یہاں پیداوار اور تقسیم دونوں سے متعلق مسائل کے سلسلے میں رہنمائی ہوتی ہے تہذیب انسان کی ترقی کے ساتھ ساتھ تقسیم دولت کا موضوع اہمیت اختیار کرتا گیا۔ کسی بھی سماج میں انفرادی صلاحیتوں میں اختلاف کی بنا پر کچھ افراد کا زیادہ دولت پر قابو حاصل کر لینا فطری بات ہے۔ کمزور لوگوں کی معاشی سطح کو بلند کرنا اجتماعی ذمے داری ہے اس سلسلے میں انفرادی اور اجتماعی دائرہ عمل میں ٹکراؤ رہا ہے۔ خاموش لیکن طویل المدت اور مسلسل ٹکراؤ یا بھیانک اور اچانک ٹکراؤ۔ نظریات کی تاریخ میں انفرادی اور سماجی ذمے داریوں اور اختیارات کی کشمکش بہت ہی قدیم ہے۔ اور شعور کی بیداری کے بعد سے انسان کو ایک ایسے راستے کی تلاش رہی جس میں فرد اور سماج کے حقوق اور ذمے داریوں کا ایک ایسا امتزاج پیدا کیا جائے جس سے اطمینان اور سکون کی ایک عام فضا پیدا ہو سکے۔ ان کوششوں میں مذاہب کے رول کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اسلام کی تعلیمات دنیا کے سامنے اس کا ایک بہترین نمونہ ہیں۔

تقسیم دولت میں عام طور پر آمدنی، ضروریات، اجرت، منافع، امارت

اور غربت سے بحث کی جاتی ہے۔ یہ مسائل بہت ہی اہم اور پیچیدہ ہیں۔ اشتراکی ملکوں میں حکومت اس بات کی کوشش کرتی رہی ہے کہ دولت چند لوگوں کے ہاتھ میں جمع نہ ہو جائے۔ آزاد معیشت کی راہ پر چلنے والی قومیں ٹیکس اور سرکاری اخراجات میں اضافے کا سہارا لیتی ہیں۔ دونوں ہی اپنے اپنے اقدار کے مطابق معاشی انصاف کی کوشش کر رہے ہیں۔ دولت کی پیداوار میں زمین، سرمایہ اور محنت اپنا رول ادا کرتے ہیں اور پیدا شدہ دولت ان تینوں عوامل میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ تقسیم دولت کا سب سے اہم اور پیچیدہ پہلو یہ ہے کہ پیدا شدہ دولت کو ان تینوں عوامل میں کس تناسب سے تقسیم کیا جائے سرمایہ دار ممالک میں قومی پیداوار کا تین چوتھائی حصہ پیداوار میں براہ راست حصہ لینے والے عامل یعنی محنت کرنے والے کو ملتا ہے اور باقی ایک چوتھائی زمیندار اور سرمایہ دار گروہ کو۔ بظاہر یہ بات بہت ہی خوش آئند معلوم ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی دل ہلا دینے والی عدم مساوات دیکھ کر ہمت پست ہو جاتی ہے۔ اشتراکی طرز فکر میں تمام پیداوار صرف محنت ہی کی کاوشوں کا نتیجہ سمجھی جاتی ہے۔

معاشی کاروبار کی آزادی کی صورت میں تقسیم دولت کی عدم مساوات کی عام طور پر چار معاشی وجوہات گنائی جاتی ہیں۔

۱۔ دولت کی عدم مساوات انفرادی صلاحیت، مہارت اور تربیت کی وجہ سے ہے۔

۲۔ دولت کی عدم مساوات محنت کرنے والوں کی سودے بازی کی صلاحیت میں فرق کا نتیجہ ہے۔

۳۔ دولت کی عدم مساوات موروثی جائیداد اور آمدنی میں فرق کا نتیجہ ہے۔ جس کی نوعیت ایک بڑے چکر "Vicious Circle" کی سی ہے۔

۴۔ کم یا زیادہ آمدنی منحصر قسمت کے کھیل ہیں۔

یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ دولت کی منصفانہ تقسیم لازمی طور پر دولت کی مساوی تقسیم نہیں ہے۔ کسی بھی قسم کے معاشی نظام میں عدم مساوات کا پایا جانا ضروری ہے۔ چاہے صلاحیت کی بنا پر ہو یا ضرورت کے پیش نظر لوگوں کی آمدنیوں میں اختلاف ہوگا۔ اگر کسی سماج میں ہم آج دولت کو مساوی طور پر تقسیم کر بھی دیں تو کچھ ہی عرصے میں یہ تقسیم پھر سے غیر مساوی ہو جائے گی۔ کیوں کہ لوگ اپنی اپنی پسند کے مطابق خرچ اور بچت کے مختلف طرز اپنائیں گے۔ بچت کرنے والوں کے پاس سرمایہ جمع ہوتا جائے گا جس سے انھیں مزید آمدنی ہوگی۔ اور ایک دو نسلوں کے گزرنے تک ان کی آمدنی میں بے پناہ اضافہ ہو جائے گا۔ اس لیے جب ہم منصفانہ تقسیم کی بات کرتے ہیں تو ہمارا مطلب مواقع اور استفادہ کی مساوات یا عدم مساوات سے ہوتا ہے۔

تمہیدی حصے کے آخری حصے میں ہم یہ بتا دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ سماجی مسائل کو کامیابی سے حل کرنے کا انحصار اصول، پالیسی اور پالیسی کے نفاذ پر منحصر ہے۔ اصول وہ بنیاد ہے جس کو سامنے رکھ کر کوئی پالیسی بنائی جاتی ہے جو وقتی اور مقامی حالات کے ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ اس کے بعد اس پالیسی کو مؤثر طور پر نافذ کرنے کا سوال رہ جاتا ہے جو اپنی جگہ بہت ہی اہم ہے۔ پالیسی بنانے اور اس کو نافذ کرنے میں اگر کوئی خامی رہ جائے اور اس کی وجہ سے نتائج خاطر خواہ نہ برآمد ہو سکیں تو اس کو اصول کی کمزوری پر نہیں محمول کرنا چاہیے۔

دولت کی تقسیم اسلامی تعلیمات کی روشنی میں

تمہیدی حصے میں دولت کی تقسیم میں مضمحل معاشی اور اس سے متعلق عام معلومات اور مسائل کا مختصر جائزہ لیا گیا۔ اب یہ دیکھیں گے کہ اسلام نے آزاد معیشت کی اجازت دیتے ہوئے افراد کو سماجی ذمے داریوں کا احساس دلایا اور عدم مساوات کو کم سے کم تر کرنے کی کوشش کی۔ اور مفاد عامہ کے پیش نظر فرد کی

اسلام میں دولت کی سفوفہ تقسیم

آزادی کو سماجی فیصلوں کے تابع رکھا گیا۔ اور تمام لوگوں کو مساوی مواقع فراہم کرنے کی سلسل کوشش کی گئی۔

دولت کی تقسیم سے متعلق قرآن میں اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ
”اللہ تعالیٰ نے تم میں بعض کو بعض پر رزق میں برتری دی ہے“

۱۶ سورہ
آیت ۱۴
”ہم نے دنیوی زندگی میں ان کی معیشت تقسیم کر دی اور سب کو یکساں۔

درجے میں نہیں رکھا بعض کو بعض پر برتری دی ہے۔“ ۲۳ سورہ
ان دونوں آیتوں سے یہ بات واضح ہے کہ قومی پیداوار میں کچھ لوگوں کو بوجہ صلاحیت و استعداد، کارکردگی، سرمایہ اور نجی جائیداد کی بنا پر دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حصہ ملے گا۔ اس طرح اسلام میں تقسیم مساوی نہیں ہے بلکہ غیر مساوی تقسیم کو صلاحیت اور ضرورت کی بنا پر تسلیم کیا گیا ہے۔ اسلام میں نجی جائیداد کے حق اور شخصی کاوشوں کو پیداوار دولت میں اہم سمجھا گیا ہے۔ جس کا لازمی نتیجہ آمدنی اور دولت کی غیر مساوی تقسیم کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہا گیا ہے کہ

”جو رزق انھوں نے کمایا ہے وہ کچھ ان کا خلق کیا ہوا نہیں ہے

اللہ ہی کا دیا ہوا ہے اور سب اس میں برابر کے حق دار ہیں۔“

اس طرح قومی پیداوار پر ان لوگوں کے حق کو بھی تسلیم کیا گیا۔ جو اپنی کسی کمزوری کی وجہ سے کام کرنے اور کمانے سے معذور ہیں۔ قدرتی وسائل جو کہ قدرت کا مفت عطیہ سمجھے جاتے ہیں ان کا پیداوار دولت میں اہم حصہ ہوتا ہے ان پر تمام شہریوں کا حق ہے۔ اس کے بعد سرمائے کے استعمال اور محنت کی کارکردگی کی وجہ سے دولت میں جو اضافہ ہوگا اس کی تقسیم غیر مساوی ہوگی۔ اسی وجہ سے کچھ لوگوں کی آمدنی کم اور کچھ کی زائد ہوگی۔ صرف کام کرنے والے شخص کے مقابلے میں جو اپنا سرمایہ بھی لگا رہا ہو اور کام بھی کر رہا ہو اس کو دو حصے

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

ملیں گے۔ قدرتی وسائل پر تمام لوگوں کا برابر کا حق تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ گذر بسر کی معاشی سطح ہر فرد کو حاصل ہونی چاہیے۔ اس کی فراہمی کی ذمہ داری حکومت پر ہے اور ان افراد پر بھی ہے جو اپنی کارکردگی اور سرمایہ کاری کی وجہ سے اپنی ضرورت سے زیادہ کمارہے ہیں۔ قرآن میں لوگوں کو اپنی زائد آمدنی کو خرچ کرنے کی بار بار تلقین کی گئی ہے۔ اور دولت کے ذریعے استحصال، ذخیرہ اندوزی، اجارہ داری اور ارتکاز دولت کی سختی سے مخالفت کی گئی ہے۔ انفرادی آزادی کو ہر ہر قدم پر سماجی ذمہ داری یاد دلانی گئی ہے۔ اور ضرورت پڑنے پر سماجی مفادات کو انفرادی مفاد پر ترجیح دی گئی ہے۔ اس طرح دولت کی غیر مساویانہ تقسیم کے باوجود اسلام میں استحصال کو ختم کرنے، کمزوروں کی مدد کر کے ان کو معاشی اعتبار سے اوپر اٹھانے اور دولت کو گردش میں رکھنے کی دعوت دی گئی ہے۔ اس راستے پر چلنے سے اشیا اور خدمات ملک میں ممکنہ حد تک مساویانہ طور پر منقسم ہوتے رہیں گے۔ اونچی آمدنی والے طبقے کے لیے کہا گیا ہے کہ

”ان کے مالوں میں سائلوں اور تنگ دستوں کا حق ہے“ اور

”وہ اپنی کمائی کا زائد حصہ کمزوروں کو لوٹا دیں“

”اے محمد (صلعم)، لوگ تم سے پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں۔

تم کہہ دو کہ والدین۔ رشتے داروں، یتیموں، مسکینوں اور

مسافروں پر خرچ کرو“

”وہ پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں کہہ دو کہ جو بھی زائد ان کے

پاس ہے“

”اے اولاد آدم اپنی زائد دولت کو خرچ کرو ورنہ اس سے

بڑی مصیبتیں پھیل جائیں گی“

ادھر کے حوالوں سے اس بات کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ اسلام میں زائد

کمائی کو دوسروں پر خرچ کرنے کی نہ صرف یہ کہ ترغیب دی گئی بلکہ تاکید کی گئی ہے۔ زکوٰۃ، صدقات اور مختلف مددات میں ادا کر دینے کے بعد بالآخر وہ سب کچھ تقسیم کر دینے کو احسن قرار دیا گیا ہے جو ضرورت سے زائد ہو۔ یہ مسئلہ دراصل زندگی سے متعلق نقطہ نظر کا ہے ویسے تو دنیا کے لیے اپنی کمائی کے زائد حصے کو اس طرح بانٹ دینا مادی اقدار کی روشنی میں بے معنی معلوم ہوگا۔ اس لیے ہمیشہ حکومت کی طرف سے ٹکس میں اضافے کے خلاف شدید جذبات کا اظہار کیا جاتا رہا اور بعض اوقات تو حکومتیں الٹ پلٹ بھی ہو گئیں۔ لیکن جب نہ صرف ایک ملک میں رہنے والوں کو بلکہ تمام بنی نوع انسان کو ایک ہی کنبے کے افراد قرار دیا گیا ہو تو پھر زائد آمدنی کی اس طرح تقسیم کو سمجھنے میں دشواری نہ ہوگی۔ کہا گیا کہ

”ہم نے تمہیں مرد اور عورت سے پیدا کیا۔ اور قبیلوں میں

بانٹ دیا تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو۔“

اس طرح تمام انسانوں میں وابستگی کے اس جذبے کی تلقین کی گئی جو خاندان کے مختلف افراد میں ہوتا ہے اور ملک کی پیداوار ان میں اس طرح تقسیم ہونی چاہیے جس طرح دولت خاندان میں تقسیم ہوتی ہے۔

یورپ میں صنعتی انقلاب کے بعد پیداوار کی ملکیت تیزی سے بدلنے لگی ان حالات میں حریت پسند گروہ اور مارکسی خیالات رکھنے والے اپنی اپنی بات کہتے ہیں۔ پہلا گروہ انفرادی آزادی۔ ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت، معاشی مسابقت اور جمہوری اقدار کی بات کرتا ہے۔ اور دوسرا ذرائع پیداوار کی اجتماعی ملکیت اور انفرادی آزادی سے انحراف کرتے ہوئے پروتاری آمریت کے بعد تمام طبقات کے پروتاری طبقے میں ضم ہو جانے کی بشارت دیتا ہے۔ جہاں پہنچ کر ریاست کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔ ان دونوں ہی طریقوں کی بنیاد مساوی اقدار پر ہے۔ ان میں روحانی قدروں کا دخل نہیں ہے۔ ان سماجوں

فكر اسلامى كى تشكيل جديد

كى اخلاقى قدرىں مسائل كو حل كرنے سے قاصر هیں معاشى آزادى كا نتيجہ يہ نكلا كہ اجارہ دارى اور بڑے بڑے كارىٹل وجود ميں آئے۔ دولت پھنچ كر چند خاندانوں ميں محدود هو گئى۔ انسان اپنى صلاحيت بھر كوشش اور ذاتى محنت كے بعد بھى اونچے معيار زندگى پر نهيں پہنچ سكتا۔ صرف سرمايہ دار زيادہ سرمايہ كے مالڪ بنتے هائیں۔ اور محنت كا حصہ نسبتًا گھٹتا جاتا ہے۔ اس كے نتيجے ميں سرمايہ اور محنت ميں كشمكش بڑھتى جاتى ہے۔ دوسرے نظام ميں فرد كى حيثيت محض ايك مشين كے پُرزے كى هوكر رہ جاتى ہے۔

اسلام نے جو سماجى نظام پيش كيا ہے اس ميں غربت كو ختم كرنے كا ايك واضح نقشہ مانا ہے۔ معاشى اقدار محض مادي يا دنيوى نهيں هے بلكہ اخلاقى اور روحانى هے۔ دنيا كى فلاح اور خوشحالى كو دوسرى دنيا سے مربوط كيا گيا هے۔ فرد كو اس كے اعمال كا ذمّے دار قرار دے كر انساني تعلقات كو باهمى جذبہ اتحاد و تعاون كى بنياد پر استوار كيا گيا۔ فرد كو كسى طرح يہ موقع نهيں هے كہ كمزوروں كا استحصال كر سکے اور نہ هى سماج كے بندھنوں ميں اس كى انفراديت گم هوكر رہ گئى هے۔ فرد دولت يا قوت كى بنا پر ممتاز نهيں سمجھا جاتا بلكہ سماج ميں بڑائى كا معيار عمل نيك اور پر هيزگارى هے۔ اس طرح ممتاز وہ هے جو دنيا ميں رہ كر بھى دنيا سے بيگانا هے۔ اور اپنے آرام كے لمحوں ميں دوسروں كى تكليف كا خيال ركھتا هے۔ قدم قدم پر اللہ اور بندوں كے حقوق يا دلاكر ايك برادرانہ اور غير طبقاتى سماج تعمير كرنے كى كوشش كى گئى هے۔ ان كوششوں كے بار آور هونے كى صدرت ميں ايك ايسا سماج جنم ليتا هے۔ جو فلاحى معيشت پر مبنى هے۔ جہاں افراد اور حكومت دونوں هى اس بات كى كوشش ميں هیں كہ نادار كى حالت بہتر هو۔ ہر فرد كو اپنى ضروريات پورى كرنے اور اپنا معيار زندگى بلند كرنے كے ليے جدوجہد كرنے اور روزگار حاصل كرنے كا موقع ہو۔ ليكن انفرادى وجود دولت كا غلام نہ بن جائے دولت كسى خاص گروہ

اسلام میں دولت کی صفائے تقسیم

میں سمٹ کر نہ رہ جائے اور بالآخر یہ کہ محنت اور سرمایہ میں صحیح توازن قائم ہو سکے۔ اس طرح اسلام کی تعلیمات تمام انسانوں کے لیے معاشی طماننت کا باعث ہیں۔

اسلام نے فرد کو حرکت، محنت اور کوشش کی تاکید کی، رہبانیت سے بھٹ کر دولت اور خدا کی نعمتوں سے استفادہ کرنے کی پوری اجازت دی، لیکن مناسب حدود مقرر کیے۔ پچھلے مذاہب کے مقابلے میں ان میں توسیع کی مثلاً حضرت عیسیٰ کی تعلیمات میں کہا گیا ہے کہ

”تم خدا اور دولت دونوں کی خدمت یکساں طور پر نہیں کر سکتے۔“
 ”اونٹ کا سوئی کے ناکے سے نکل جانا اس سے آسان ہے کہ

دولت مند خدا کی بادشاہت میں داخل ہو۔“

لیکن اسلام میں کہا گیا ہے کہ۔

”جو کچھ زمین میں ہے ہم نے تمہارے لیے پیدا کیا ہے۔“
 ”جب نماز ختم ہو جائے تو رزق کی تلاش میں اللہ کی زمین پر پھیل جاؤ۔“
 ”اپنے داروں کو مال دار چھوڑنا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ انھیں

نادار چھوڑا جائے اور وہ لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلاتے پھریں۔“

مختصر یہ کہ اللہ کی عبادت کے بعد جائز ذرائع سے اپنا رزق کمانا ہر ایک کا فرض قرار دیا گیا۔ ایک طرف تو مالداروں کو یہ حکم ہے کہ ناداروں کو اپنے مال میں شریک سمجھو دوسری طرف حکومت کا یہ فرض ہے کہ ایک فلاحی حکومت کی حیثیت سے ان تمام افراد کا خیال کرے، جو معاشی دوڑ میں پچھڑے ہوئے ہیں۔ اور ساتھ ہی افراد سے یہ تعلقین کہ انھیں محنت کر کے اپنی روزی کمانی ہے۔ اس کا مقصد سماجی ذمے داری کے ساتھ افراد میں عزت نفس اور احساس خودی پیدا کرنا تھا۔ ان تعلیمات کا معاشی ترقی پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ خدا کی نعمتیں سب کے لیے عام ہیں۔ لیکن کوئی چیز خود بخود نہیں مل جاتی۔ یہ معاشیات کا بنیادی

فكر اسلامى كى تشكيل جديد

نظور ہے كہ انسان كو كوئى شے مفت نہيں ملا كرتى۔ ہر چيز كى قيمت دينى پڑتى ہے۔ وقت كى شكل ميں، تكان كى شكل ميں اور اپنى كچھ ضروريات كى قربانى كى شكل ميں۔ اگر لوگوں كو چيزيں ان قربانيوں كے بغير مفت مل جائیں تو پھر كسى معاشيات يا معاشى نظام كى ضرورت باقى نہيں رہ جاتى۔ ہر شخص اپنى صلاحيت اور اپنى استعداد كے مطابق اپنا حصہ حاصل كرتا ہے ليكن كوئى شخص كتنا ہى كمزور كيوں نہ ہو اس كے ليے زندگى كا سامان فراہم ہونا چاہيے۔ اگر وہ بالكل ہى كام كرنے كے قابل نہيں ہے تو پھر سماج كے متمول افراد اور حكومت كى يہ ذمے دارى ہو جاتى ہے كہ ان كے ليے ضروريات زندگى كا انتظام كرے۔ چونكہ وسائل زندگى كو كسى خاص فرد كى ملكيت نہيں بلكہ اللہ كى دين قرار ديا گيا ہے۔ اس ليے چاہيے كسى نے كمايا ہو اس ميں تمام لوگوں كا حق مسلم ہے۔ اس طرح سے پيداوار زيادہ سے زيادہ لوگوں ميں پھيل جاتى ہے۔

اب ايك قدم اور آگے بڑھ كر ديكھيں كہ اسلام ميں آمدنى اور دولت كى عدم مساوات كو تسليم كيا گيا ہے دوسرى طرف صاحب مال و جائداد كو خرچ كرنے كى تاكيد كى گئی ہے۔ اور دولت كو جمع كر كے ركھنے كو بُرا كہا گيا ہے۔ ليكن اس كے ساتھ ہى ايك تيسرى اہم بات يہ ہے كہ فضول خرچى "Conspicuous Consumption" سے منع كيا گيا ہے۔

”كھاؤ پيو اور فضول خرچى مت كرو۔“ ”فضول خرچ شيطان كے بھائى“ ہيں اس طرح آدمى بچا كر نہ ركھے خرچ كرے اور فضول خرچى بھى نہ كرے تو پھر اخراجات كے دو ہى راستے رہ جاتے ہيں۔ دوسروں كى مدد يا سماج كے ديكر افراد كو سہارا دينے كے ليے خرچ۔ يا ملك كى معاشى ترقى كے ليے سرمايہ كارى دونوں ہى صورتوں ميں دولت سماج ميں پھيلنے لگتى ہے۔ بند ہو كر ذخيرے كى شكل ميں نہيں رہ جاتى۔ معاشى اصول كے اعتبار سے لوگوں كى قوت خريد ميں اضافہ ہوتا ہے۔ اور عام مانگ بڑھنے لگتى ہے۔ جو معاشى خوش حالى اور ترقى

اسلام میں دولت کی معائنہ تقسیم

کی ضمانت ہے۔ آج بھی قوت خرید کو زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانے کے لیے دولت کی بعض تقسیم کو بہت ہی اہم سمجھا جا رہا ہے۔ فضول خرچی کا انسداد ترقی پذیر ملکوں کے لیے تشکیل اصل میں مددگار ثابت ہو سکتا ہے۔ اور ترقی یافتہ ملکوں میں لوگ بڑھتے ہوئے صرف کے چکر سے نکل سکتے ہیں۔ معاشین کا خیال ہے کہ کسی بھی فرد کے افادہ میں اضافہ اس وقت ممکن نہیں ہے جب تک کہ دوسرے کے افادے میں کمی نہ کی جائے۔ فلاحی معاشیات کا یہ مقصد کہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کے افادے کو بڑھایا جائے ایک مثالی مقصد سمجھا جاتا ہے۔ جو حقیقت سے دور ہے۔ لیکن اگر خرچ کا وہ طریقہ اختیار کیا جائے جس کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں تو ایک فرد کا افادہ دوسرے کا عدم افادہ نہیں ہوگا۔ بلکہ فلاحی معاشیات کی مثالی صورت حال کو حاصل کیا جاسکے گا۔

دولت کی تقسیم میں زمین کی ملکیت اور محنت کی اہمیت اہم رول ادا کرتے ہیں۔ اسلام میں زمین کے ملکیت کے حق کو تسلیم کیا گیا ہے۔ کاشت کار کو زمیندار کی زمین پر قابض ہونے کا حق حاصل نہیں ہے۔ لیکن سماجی ضرورت کے تحت حکومت انفرادی زمین کو حاصل کر سکتی ہے۔ اس کی مثال موجود ہے کہ حضرت محمد صلم نے مختلف علاقوں کو فتح کرنے کے بعد وہاں کی زمین شرکا، جنگ میں تقسیم کر دی اور یہ تقسیم مساوی نہیں تھی۔ لیکن حضرت عمرؓ نے شخصی کاشت سے زائد زمین ان لوگوں سے حاصل کر کے بے زمین لوگوں میں تقسیم کر دی۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ نے اپنے عہد میں فتوحات سے حاصل ہونے والی زمینوں کو اللہ کی ملکیت قرار دے کر لوگوں میں تقسیم نہیں کیا۔ اس علاقے کے لوگوں کو کاشت پر دے دی اور حاصل ہونے والے لگان (خراج) کو سرکاری بیت المال میں داخل کیا۔ رسول اللہ صلم نے اور حضرت علیؓ نے اپنے زمانے میں زمینیں بٹائی پر دیں اور حضرت عمرؓ نے مسلمانوں کے لیے زراعت ممنوع قرار دی اور ان کے ذمے اسٹیٹ کی بقا اور توسیع کا کام کیا۔ اس طرح نہ ہی

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

کھیتی کرنے کی ممانعت ہے اور نہ ہی بٹائی پر دینے کا طریقہ برا ہے۔ ضرورت کے لحاظ سے اس میں سے کوئی بھی راستہ اختیار کیا جاسکتا ہے۔ ایسی بہت سی حدیثیں موجود ہیں جن میں یہ کہا گیا ہے کہ: "یا تو خود کاشت کرو یا زمین کسی کاشت کار کو دے دو۔ اس طرح غیر حاضر زمینداری Absentee Landlordism" کو حتی الامکان ختم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور

پیدائش دولت کے عمل میں خود کام کرنے والوں کی نمائندگی کو بڑھایا گیا ہے۔ بٹائی کی صورت میں زمیندار نقصان میں برابر کے شریک سمجھے جاتے تھے۔ البتہ پانی اور خود رو گھاس پر زمیندار کی ملکیت مسلم نہیں تھی۔

موجودہ دور میں منصفانہ تقسیم دولت کے لیے سرمایے اور زمین سے حاصل ہونے والی آمدنیوں کے مقابلے میں محنت سے حاصل ہونے والی آمدنی کو زیادہ موزوں سمجھا جاتا ہے۔ اور کوشش کی جاتی ہے کہ قومی پیداوار کا زیادہ حصہ اس طبقے کو مل سکے جو اپنی ذاتی محنت سے کام کر رہا ہو۔ اسلام نے محنت کے درجے کو اونچا کیا۔ اور صحیح معنوں میں عزت مزدور "Dignity of Labour" کی فضا پیدا کی۔ کہا گیا کہ "محنت کرنے والا اللہ کا دوست ہے" اور بہترین کمائی مزدوری کی کمائی ہے۔ بشرطیکہ وہ خیر خواہی اور بھلائی کے ساتھ کام لے

کا کام انجام دے۔ گویا ایک طرف تو مزدور کی عزت افزائی کی گئی دوسری طرف اس کو محنت اور ایمان داری سے کام کرنے کی ترغیب دی گئی۔ ملک میں پیداوار کی رفتار کو تیز کرنے کے لیے۔ دونوں ہی باتیں ضروری اور اہم ہیں۔ لوگوں کو اس بات کی آزادی ہے کہ وہ آجر کی حیثیت سے مزدوروں کو اجرت پر لگائیں ان سے مناسب کام لینے اور وقت پر مناسب مزدوری ادا کرنے کی تاکید کی گئی۔ مثلاً یہ کہا گیا کہ "مزدور کو اس کی مزدوری پسینہ خشک ہونے سے پہلے دے دو"۔ "قیامت کے دن میں جن تین لوگوں سے میں جھگڑوں گا ان میں ایک وہ بھی ہے جو مزدوروں سے کام لے لے اور اس کو مناسب اجرت نہ دے"۔

اسلام میں دولت کی سفینہ تقسیم

”وہ (مزدور) تمہارے بھائی ہیں ان کو خدا نے تمہارے ماتحت کیا ہے۔ پس جس کے ماتحت خدا نے اس کے بھائی کو کیا ہو اس کو چاہیے کہ جو خود کھائے وہی اس کو بھی کھلائے جو خود پہنے وہی اس کو بھی پہنائے۔ اور جو کام اس کی طاقت سے باہر ہو اس کی اسے تکلیف نہ دے اور اگر تکلیف دے تو پھر اس کی مدد کرے۔“ مزدور کے ساتھ برتاؤ سے متعلق اس قسم کی تعلیمات ایک بہتر سماجی نظام کی طمانیت دیتی ہیں۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مزدوری کی شرح اتنی ہونی چاہیے جس سے کہ صرف مزدور کی بنیادی ضروریات (غذا، لباس، مکان وغیرہ) ہی نہ پوری ہوں بلکہ مزدور اور آجر کے معیار زندگی میں فرق کم سے کم تر ہوتا جائے۔ اس کی وجہ سے سرمایہ اور محنت کی طبقہ داری کشمکش جس کا بعد میں مارکس نے تذکرہ کیا تھا نوبت نہیں آئے گی۔ مزدور اور آجر خود کو ایک ٹی کنبے کا ارکان سمجھیں گے مزدور ایمانداری سے کام کریں گے۔ اور آجر انھیں زیادہ سے زیادہ سہولیت فراہم کریں گے اور ان کے معیار زندگی کو بلند کرنے کی اتنی ہی کوشش کریں گے جس کے لیے وہ خود کوشاں ہیں۔ مزدوروں کے اس عام اعتماد کے نتیجے میں قومی پیداوار میں اضافہ ہوگا۔

تجارت، دست کاری اور عام کاروبار میں اخلاقی قدروں پر زور دیا گیا۔ ذخیرہ کر کے (احتکار) مال کے دام بڑھانے کی سخت ممانعت کی گئی۔ معاشی جدوجہد میں ایسے تمام کاموں پر روک لگانے کی کوشش کی گئی جس میں استحصال کا عنصر شامل ہو۔ لوگوں کو کاشت کا حق دیا گیا لیکن غیر حاضر زمیندار کی مخالفت کی گئی۔ منافع کمانے کی اجازت ہے لیکن ربوا کی ممانعت ہے انسان کو اپنی صلاحیت کے مطابق معاشی کاروبار کو آگے بڑھانے کا حق حاصل ہے لیکن استحصال کے عنصر کو ہر طرح سے نکال دیا گیا ہے۔ یہ حق کچھ اس طرح کا ہے کہ اللہ تمام چیزوں کا مالک ہے۔ محنت اور کوشش کر کے ان کو حاصل کرنے والا

نکلا اسلامی کی تشکیل جدید

اس کا امین ہے۔ جوں جوں وہ اپنی زندگی کے لیے سامان فراہم کرتا ہے اس کی سماجی ذمے داریوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ جائداد کا حق غیر محدود نہیں بلکہ سماجی مفاد کے تابع ہے۔ انفرادی آزادی کے نتیجے میں اشیاء کی قیمت اور مختلف عوامل کا معاوضہ آزادانہ طور پر مقرر ہوتا ہے۔ یہ آزادی سرمایے دار ملکوں میں اجارہ داری کی حالت پیدا کرتی ہے۔ جس کی گرفت دن بدن کمزوروں کا استحصال کرتی ہے۔ لیکن معاشی آزادی اگر اخلاقی اور روحانی قدروں پر مبنی ہو تو اس سے بھیانک نتائج نہیں نکل سکتے۔ عام آدمی کے مفادات کی حفاظت کے لیے ضرورت پڑنے پر ریاست مداخلت کرتی ہے۔

حکومت اور تقسیم دولت

حکومت کے معاشی اقدامات جس میں حکومت کی آمدنی اور خرچ شامل ہیں سماج میں تقسیم دولت پر براہ راست اثر انداز ہوتے ہیں۔ اسلام میں افراد سے کہا گیا ہے کہ اقربا اور بے سہارا لوگوں کی مدد کی جائے۔ یہ امداد رضا کارانہ نوعیت کی ہے۔ لیکن حکومت کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ سماج کے ان تمام افراد کی مدد کرے اور ان کے گذر بسر کا سامان فراہم کرے۔ اس کے لیے یہ اصول اپنایا گیا ہے کہ دولت مند لوگوں سے لیا جائے اور غریبوں پر صرف کیا جائے۔ مختلف مددات کے تحت صاحب ثروت حضرات سے دولت حاصل کی جاتی ہے۔ اور اس کو سماجی ضروریات پر صرف کیا جاتا ہے۔ جس کا فائدہ غریبوں اور کم آمدنی والے طبقے کو پہنچتا ہے۔ اسلام کے پھیلنے کے ساتھ ریاست کا کام "پولیس اسٹیٹ" کی طرح حفاظت اور توسیع سے شروع ہوا لیکن جلد ہی جنگوں سے حاصل ہونے والے مال و اسباب (مال غنیمت) کا حصہ وال حصہ بیت المال یا سرکاری خزانے میں داخل کیا جانے لگا۔ باقی پڑ جہاد میں حصہ لینے والوں میں بانٹ دیا جاتا تھا۔ یہ تقسیم کبھی غیر مساوی اور کبھی مساویانہ

اسلام میں دولت کی منصفانہ تقسیم

رہی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تالیف قلوب اور مصالحت کی بنا پر سرداران قبیلہ کو عام لوگوں کے مقابلے میں زیادہ حصہ بھی دیا گیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے اپنے زمانے میں اس قسم کی تقسیم میں سختی سے مساوات برتی۔ سماجی مرتبہ کی بنا پر کسی کو کم یا زیادہ نہیں دیا۔ آپ کا خیال تھا کہ بزرگی اور افضلیت کا حق اللہ کے ہاں ملے گا معاش کے معاملات میں مساوات بہتر ہے۔ لیکن حضرت عمرؓ کے زمانے میں پھر سے تقسیم میں امتیاز برتنا گیا۔ لیکن آپ نے خود عام لوگوں کی طرح برابر کا حصہ لیا۔ آپ کے زمانے میں انتظام سلطنت پر توجہ کی گئی۔ اور عام مردم شماری کے بعد بیت المال سے لوگوں کے روزینے مقرر کیے گئے جو تین سو درہم سے لے کر ایک ہزار درہم تک تھے۔ اس کے لیے باضابطہ دیوان یا رجسٹر بنایا گیا۔ زراعت مسلمانوں کے لیے ممنوع تھی ان کا کام ریاست کی بقا اور توسیع تھا۔ اس کے بدلے میں انھیں وظائف دیے جاتے تھے۔

اسلام کے ابتدائی زمانے سے ایک خاص مدت تک مال غنیمت اور مال فی سے اسٹیٹ کو غیر معمولی آمدنی حاصل ہوتی رہی۔ یہ آمدنی جنگ کے بعد یا صلح کے نتیجے میں حاصل ہوتی تھی۔ ان دو ذرائع کے علاوہ ریاست کی آمدنی کے اور بھی مدات تھے۔ ریاست کے استحکام کے ساتھ مستقل آمدنی کے ان مدات میں اضافہ ہوتا گیا۔ ان مدات میں زکوٰۃ، عشر، صدقات، خمس، جزیہ اور خراج کے علاوہ محصول در آمد شامل تھے۔

مسلمان زکوٰۃ اور صدقات ادا کرتے تھے، زکوٰۃ، آمدنی اور دولت پر ایک ٹیکس ہے۔ جس کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ مال دار لوگوں سے لیا جائے اور کم آمدنی والوں پر خرچ کیا جائے۔ یہ ٹیکس ہر قسم کی دولت پر لگایا جاتا تھا۔ جس میں نقد رقم، زرعی پیداوار، مویشی یا مال کا دوسرا ذخیرہ شامل تھے۔ آج کی دنیا میں کسی بھی ملک کا شہری ٹیکس ادا کر کے ریاست سے اپنے حقوق حاصل کرتا ہے زکوٰۃ کی شرح اشیاء کی نوعیت کے لحاظ سے مختلف تھی۔ اس

نکار اسلامی کی تشکیل جدید

زمانے میں جب کہ معیشت پوری طرح زریاتی "Monetized" ہوئی نہیں تھی جنس پر بھی ٹیکس ضروری تھا۔ ورنہ یہ اشیاء ٹیکس سے بچ جاتے۔ زکوٰۃ (جنس کی نوعیت ٹیکس کی ہے) سے بچ نکلنے کو سختی سے منع کیا گیا۔ چنانچہ کچھ لوگوں نے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تو حضرت ابو بکرؓ نے ان لوگوں کے خلاف جہاد کا اعلان کیا:-

"بخدا میں ان لوگوں سے جہاد کروں گا جو نماز اور زکوٰۃ کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں۔ زکوٰۃ کے زیر اثر لوگ اپنی دولت کو ذخیرے کی شکل میں نہیں رکھیں گے۔ بلکہ اس کو سرمایہ کاری کے لیے استعمال کریں گے۔ اس طرح سرمایہ نقد رقم یا قیمتی دھاتوں کی شکل میں بیکار نہیں پڑا رہے گا۔ بلکہ پیداوار کا عمل میں لگایا جائے گا۔ موجودہ حالات میں زکوٰۃ کے سلسلے میں کچھ مسائل قابل غور ہیں چاندی اور سونے پر زکوٰۃ کی جو شرح رکھی گئی ہے (سونے کے پراء، تولے کی مقدار اور چاندی کے ۵۲ تولے کی مقدار پر ڈھائی فیصد یا چالیسواں حصہ) اس میں سونے کو چاندی کے مقابلے میں تقریباً ۷ گنا قیمتی مانا گیا تھا۔ اس عرصے میں دھاتوں کی متناسبی قدریں بدلتی رہی ہیں اور آج ان میں تقریباً ۵۰:۱ کا تناسب ہے ایسی صورت میں زکوٰۃ کی شرح میں تبدیلی کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر زکوٰۃ حکومت کی آمدنی فراہم کرنے والا ٹیکس ہے تو پھر ان مسلمانوں کے لیے کیا راستہ ہوگا جو کسی اسلامی مملکت میں نہیں رہتے۔ اور حکومت وقت کو ٹیکس ادا کرتے ہیں۔ کیوں کہ عام طور پر ٹیکس جمع کرنے کا اختیار حکومت کے علاوہ کسی اور جماعت کو نہیں ہوتا۔ یہ کسی انجمن کا چندہ نہیں ہے جس کی نوعیت رضا کارانہ ہو۔ دوسرے مدات آمدنی میں صدقات اصل ثروت سے ترغیبی طور پر لیے جاتے تھے۔ لیکن لوگوں میں اجتماعی ذمہ داری کا اتنا احساس تھا کہ لوگ مزدوری کر کے اپنی اجرت سے صدقات کی رقم نکالتے تھے۔ اس کی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ اس کی رقم کو انفرادی طور پر دینے

اسلام میں دولت کی منصفانہ تقسیم

کے بجائے اس کو بیت المال میں جمع کیا جاتا تھا اور مرکزی طور پر اس کی تقسیم عمل میں آتی تھی۔ صدقات کی بنیاد انفرادی احساس ذمّے داری پر ہے۔ اسلامی حکومت میں ریاست کو ان ذرائع سے مالی آمدنی فراہم ہوتی تھی: مسلمانوں سے زکوٰۃ، صدقات، زیر کاشت آراضی پر عشر یعنی پیداوار کا دسواں حصہ اور سرکاری جائیداد کی آمدنی اور غیر مسلم آبادی سے حاصل ہونے والی آمدنی میں مالِ غنیمت مالِ فنی کے علاوہ جزیہ اور خراج شامل تھے۔ جزیہ غیر مسلموں پر ایک عام ٹیکس تھا۔ اور غیر مسلم کاشت کار خراج ادا کرتے تھے۔ جزیہ اور خراج کی شرح حکومت متعین کرتی تھی۔ اس بات کے ثبوت ملتے ہیں کہ خراج کی شرح عشر کے مقابلے میں اور جزیہ کی شرح زکوٰۃ کے مقابلے میں نسبتاً کم تھی۔ جزیہ ادا کرنے کے بعد غیر مسلم شہری دفاعی خدمات سے مستثنیٰ قرار دیے جاتے تھے۔ یا پھر ان میں دفاعی خدمات انجام دینے والوں سے جزیہ نہیں لیا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ عورتیں، بوڑھے اور بچوں سے جزیہ نہیں لیا جاتا تھا۔ یہ لوگ ٹیکس سے مستثنیٰ سمجھے جاتے تھے۔ اسلام سے پہلے روم اور ایران کی حکومتیں بھی اپنے مفتوحہ علاقوں پر جزیہ عائد کرتی تھیں۔ جن کی شرح بہت بھاری ہوتی تھی۔ اور جو تمام افراد پر لگایا جاتا تھا۔ اس میں عمر یا جنس کی بنا پر کوئی فرق نہیں ہوتا تھا۔ اس طرح خراج عائد کرنے میں بہت احتیاط کی جاتی تھی۔ حکام کو ہدایت کی جاتی تھی کہ فصل خراب ہونے پر خراج معاف کر دیں یا حصول میں سختی نہ کریں۔ خراج سال میں صرف ایک بار لیا جاتا تھا۔ جب کہ عشر ہر پیداوار پر لازم تھا۔ فتوحات کے بعد اکثر زمین مقامی باشندوں کے قبضے میں رہی۔ اور ان کی مال گزاری (خراج) بیت المال میں داخل ہوتی رہی۔ اس پر کسی شخص کی ملکیت نہیں تھی۔ باہر سے آنے والے مال پر در آمدی ٹیکس لگانے سے بھی اسٹیٹ کو آمدنی حاصل ہوتی تھی۔ یہ ٹیکس ان ملکوں کے مال پر لگایا جاتا تھا جو مسلمانوں کے مال پر تجارتی ٹیکس لگاتے تھے۔ معاشی زندگی سے متعلق

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

جو باتیں اوپر بیان کی گئی ہیں اس کی روشنی میں آزاد بین الاقوامی تجارت کے لیے فضا ساز کار معلوم ہوتی ہے۔

اوپر بیان کیے گئے ذرائع آمدنی کے علاوہ حکومت کو نوائیاب یا ہنگامی محاصل عائد کرنے کا بھی اختیار تھا۔ یہ ٹیکس جنگی یا کسی بھی ناگہانی صورتحال سے نیپٹنے کے لیے لگائے جاتے تھے۔ اس کے علاوہ ضرورت پر اسٹیٹ کو قرض لینے کا اختیار بھی تھا۔ قدرتی وسائل جیسے معدنی کانیں وغیرہ پر اسٹیٹ کا کنٹرول مسلم ہے۔ سماجی مفاد کے لیے اس کنٹرول کو اور بھی بڑھایا جاسکتا ہے۔ سرکاری اخراجات پر نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ بیت المال کی حیثیت سرکاری خزانے کی ہے۔ جس میں اسٹیٹ کی آمدنی جمع رہتی ہے۔ اور صدر مملکت باہمی مشورے سے اس کو خرچ کرتا ہے۔ یہ خرچ ان تمام شہریوں کی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے تھا جو کسی نہ کسی وجہ سے قومی پیداوار کے کاموں میں حصہ نہیں لے سکتے تھے۔ اور خود کفیل نہیں ہو سکتے تھے۔ لاوارث بچوں کے لیے روزینے مقرر کیے جاتے تھے۔ ان اخراجات میں تمام شہریوں (مسلمانوں اور غیر مسلموں) کا برابر کا حصہ ہے۔ صدر مملکت کو ریاست کا کام چلانے کے لیے بیت المال سے مناسب معاوضہ لینے کا حق ہے۔ اس سلسلے میں حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ نے جو معیار قائم کیے تھے بعد کے صدر مملکت کے لیے ان پر قائم رہنا بہت مشکل تھا۔ لیکن سرکاری اخراجات کے ذریعے دولت کی تقسیم کے عام اصولوں میں کوئی فرق نہیں آیا۔ موجودہ حالات سے مقابلہ کرتے ہوئے ان اخراجات کو سوشلسٹ طرز کے اخراجات کہا جاسکتا ہے۔ جس میں ریاست سماجی بہبود میں اضافے کے لیے امکان بھر کو شش کرتی ہے۔ اور سوشل سیکورٹی فراہم کرتا ہے۔

انسان کی بنیادی ضروریات غذا، لباس، مکان اور تعلیم اور اس کے علاوہ ضعیفی میں افراد کو مالی اعتبار سے سہارا دینا اسٹیٹ کا فرض ہے۔

اسلام میں دولت کی معفانہ تقسیم

معاشری ترقی کے کام میں افراد اہم رول ادا کرتے ہیں۔ نجی جائیداد کے حق کی وجہ سے کاروبار کے لیے شوق و رغبت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن قوانین وراثت کے ذریعے دولت کی مؤثر تقسیم کی گئی ہے۔ اس انفرادی آزادی کے پیش نظر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اسلام میں خرچ اور تقسیم سوشلسٹ طرز کی ہے۔ اور پیداوار کے طریقے پر آزاد معیشت کا اثر غالب معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح انفرادی آزادی اور سماجی بہبود کا ایک ایسا امتزاج کیا گیا ہے جس میں پیداوار کی رفتار کے ساتھ ساتھ عام بہبود میں اضافہ ہو۔

اختتامیہ

اصول کی پاکیزگی، اس کی بنا پر بنائی جانے والی پالیسی اور اس کے مؤثر استعمال کی جو بات ہم کہہ چکے ہیں اس کی روشنی میں ان تمام تفصیلات کا جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ دولت اور تقسیم کے سلسلے میں اسلام کی اسپرٹ اس کو زیادہ سے زیادہ لوگوں میں تقسیم کرنے پر مبنی ہے۔ تاکہ اجارہ دارانہ صورت پیدا نہ ہو اور کمزوروں کا استحصال نہ ہو سکے۔ دولت کے انبار کو اس طرح پھیلایا جاسکے کہ غربت اور مفلسی کے نشیب پُر ہو سکیں۔ انفرادی آزادی پر حرف نہ آئے۔ لیکن لوگ ذاتی ضروریات کے لالچ میں دسے داریوں کو بھول نہ جائیں۔ یہ ایک معتدل سوشلسٹ سسٹم کی وہ معراج ہے جس کے لیے ذہن انسانی اپنے مخصوص انداز میں مسلسل کوشش کرتا رہا ہے۔ ان اصولوں کی کوئی افادیت نہ ہوگی جب تک ان کو سامنے رکھ کر پالیسی نہ بنائی جائے۔ اور پھر اس پر عمل پیرا نہ ہوں۔ دنیا میں اس کی بیسیوں مثالیں ملتی ہیں جب کہ اصول محض کتابوں کے صفحات کی زینت بن کر رہ گئے ہیں اور ان کو نافذ نہیں کیا گیا۔ اسلام

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ پالیسی بناتے وقت کسی بھی ملک کے تمدن کی موجودہ سطح اور معاشی و سماجی ماحول کو سامنے رکھنا ہوگا۔ کیوں کہ جن اصولوں کی بنیاد پر ہم پالیسی بنانا چاہتے ہیں۔ وہ ساری دنیا اور پوری انسانیت کے لیے ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو سامنے رکھ کر (جن کے بارے میں کوئی سمجھوتا ممکن نہیں) حالات کے مطابق ان کی توجیح اور توضیح کی جائے۔ سائنس کے اس دور میں جب کہ فکر انسانی اور عمل کی اہمیت بڑھ گئی ہے۔ اس اعتدال پسندی کو عام کرنے کی ضرورت ہے۔ جس میں جان لیوا مبالغہ اور اجارہ دار استحصال کا باعث نہ بنے اور ساتھ ہی انفرادی آزادی کا وہ احترام بحال کیا جاسکے جس کی وہ بجا طور پر مستحق ہے۔ دنیا کو اس پیغام کی آج شدید ضرورت ہے کہ ”ساری دنیا آدم کی اولاد ہے اور آدم مٹی سے بنے تھے۔ قوموں۔ قبیلوں اور خاندانوں میں ان کی تقسیم محض شناخت کی آسانی کے لیے کی گئی ہے۔ اس کے بغیر معاشی بنیادوں پر مختلف قوموں اور ایک ہی قوم میں مختلف گروہوں کا آپس میں ٹکراؤ کبھی ختم نہ ہوگا۔ اور موجودہ ترقی کا سہارا لے کر دنیا کی ساری دولت کو اپنے ملک کے حدود اربعہ میں سمیٹ لانے کے لالچ کو لگام لگانا ممکن نہ ہوگا۔ کشمکش اور عام بے اطمینانی کو دور کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے۔ وہ یہ کہ احترام آدم، سماجی انصاف اور انفرادی اور اجتماعی زندگی میں مادی اور روحانی اقدار کو ساتھ ساتھ پروان چڑھنے کا موقع فراہم کیا جائے تاکہ افراد اور سماج کے حقوق و فرائض کا ایک متوازن راستہ متعین ہو سکے۔ مذہبی تعلیمات سے قطع نظر بھی دنیا اپنے تجربات کی روشنی میں اس نتیجے پر پہنچ رہی ہے کہ محض مادی اقدار کی بنیاد پر مبنی اخلاقی نظام انسانی خواہشات کو کنٹرول کرنے اور ان کو سماجی مفاد کی راہ میں حائل ہونے سے روکنے

اسلام میں دولت کی منصفانہ تقسیم

سے قاصر رہا ہے۔ یہ محض اتفاق نہیں بلکہ بدقسمتی ہے کہ جس مذہب کا پیغام پڑھنے کے حکم سے شروع ہوتا ہے اور جو غور کرنے کا حکم دیتا ہے اور جس کا نبی علم حاصل کرنے کے لیے فاصلوں کا خیال کیے بغیر دور دراز ملکوں کو جانے کا حکم دیتا ہے اس کے ماننے والے اپنے آپ کو جہالت کے گنبد میں بند رکھنا چاہتے ہیں۔

تقسیم دولت کے اس اہم مسئلے کے سلسلے میں وقت کی اہم ضرورت ہے کہ اسلامی تعلیمات کے بنیادی اصولوں اور ان پر مبنی پالیسی میں فرق کریں۔ اور کھلے ذہن سے حالات کا جائزہ لیں۔ اس سے اسلام خطرے میں نہیں پڑے گا۔ بلکہ دنیا کو راستہ تلاش کرنے میں بے پناہ مدد ملے گی وہ راستہ جس کی تلاش میں انسان اپنی ساری فراوانیوں کے باوجود مصروف ہے۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

سید جمال الدین

علماء اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ

ایک سماجی مطالعہ

عصری تقاضوں کی روشنی میں فکر اسلامی کی تشکیل جدید کو لے کر متجسس ذہن میں کئی سوال ابھرتے ہیں۔ ایسے ہی کچھ سوالات مرتب کر کے اکتوبر ۱۹۷۶ء کے اواخر میں ہندوستان کے مختلف گوشوں میں علما کی خدمات میں ارسال کیے گئے تھے تاکہ ان کی گراں قدر آرا معلوم کی جاسکیں اور یہ تعین کیا جاسکے کہ زیر بحث موضوع (یعنی فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ) پر مختلف (دینی و جدید) مذاہب سے مختلف عمروں کے فارغ التحصیل دانشوروں کے رجحانات میں کس حد تک یکسانیت یا فرق ہے، کون روایت پرست ہے اور کون جدیدیت کے جلو میں آنے والے مسائل کا سامنا کرنے کے لیے صحت مند اور ترقی پسند روش اختیار کر رہا ہے۔ اب اسے کس کی برہنہ پر مامور کیا جائے کہ تقریباً سو سوال نامے بھیجے گئے لیکن جوابات صرف اکیس حضرات کے موصول ہوئے اور ان میں بھی متعاقب (یعنی دہلی کے) حضرات کی اکثریت ہے۔ دانشور علما کی اس بے توجہی کا ایک سبب اس وقت روشن ہوا جب ایک عالم دین کا یہ جملہ گوش گزار ہوا کہ ”ہم سے یہ کہلو اگر کہ اسلام فکر کی اجازت دیتا ہے اس پر سچ بتاؤ کہ اس کو کس طرح استعمال کرو گے۔“ یہ جملہ انتہائی اہم ہے اور غالباً علما کے اس طبقے کے مزاج کی نمائندگی کرتا ہے جس نے فکر اسلامی کو ایک قلعے میں مقید کر کے قفس

علامہ انور شکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ

ڈال رکھا ہے اور اس کی چابی کی نگہبانی اپنے لیے مخصوص کر لی ہے۔ ظاہر ہے یہ طبقہ تو کم از کم تفل کی چابی نہیں دے گا۔

بہر کیف جوابات کم تعداد میں موصول ہونے کے باوجود ان کی بنیاد پر ایک سماجیاتی مطالعہ پیش کرنے کی سعی کی جا رہی ہے۔ یہاں اس سوال نامے کا درج کرنا مناسب ہی ہوگا جس کی بنیاد پر یہ مطالعہ کیا گیا ہے۔

سوال نامہ حسب ذیل ہے۔

- ۱۔ کیا اسلام فکر کی اجازت دیتا ہے ؟
- ۲۔ اگر جواب اثبات میں ہے تو کوئی مثال دیجیے کہ اسلامی تاریخ کے ارتقا کے کن کن مراحل پر فکر سرگرم رہی ہے ؟ آزادی فکر کن حدود کی پابند رہی ہے ؟
- ۳۔ کیا آپ سمجھتے ہیں کہ اسلامی فکر میں جمود آگیا ہے ؟
- ۴۔ اگر جمود آگیا ہے تو کب سے ؟
- ۵۔ جمود کے لیے کون سے حالات ذمے دار قرار دیے جاسکتے ہیں ؟
- ۶۔ ذمے داری افراد کی ہے یا سماجی حالات کی ؟
- ۷۔ کیا اجتہاد کے دروازے کھولے جاسکتے ہیں ؟
- ۸۔ کیا موجودہ دور میں اسلامی فکر کے احیاء کی ضرورت ہے ؟
- ۹۔ اگر جواب اثبات میں ہے تو بتائیے کہ وہ کون سی سمتیں ہیں جن میں اسلامی فکر کی تعمیر نو اسلامی معیشت اور انسانیت کی ترقی کے لیے معاون ہو سکتی ہے ؟
- ۱۰۔ اسلامی فکر کی تعمیر نو کے سلسلے میں کون سے مسائل یا مشکلات حائل ہو سکتے ہیں ؟ کیا انھیں دور کیا جاسکتا ہے ؟
- ۱۱۔ ذیل میں ایک نوٹ دیا گیا تھا جس میں درخواست کی گئی تھی کہ اپنے جوابات موجودہ دور کے تقاضوں کو مد نظر رکھ کر مرتب کیجیے۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

نیز اسی سوال نامے کی پشت پر سوانحی معلومات کے لیے کچھ کالم بنائے گئے تھے۔

اصولی طور پر سوال نامے میں اس طرح کے سوالات ہی ہوتے ہیں جن کا جواب اثبات یا نفی میں دیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس سوال نامے میں کچھ ایسے سوالات عمداً شامل کیے گئے تھے جن کا مقصد یہ تھا کہ اثبات و نفی کرنے والوں کے ذہنوں میں تحفظات ہوں وہ بھی سامنے آجائیں تاکہ مطالعہ کسی قدر وسیع ہو سکے۔ غالباً اس صورت میں صرف اثبات و نفی کے اعداد و شمار کی بنیاد پر نتائج اخذ کرنے میں جو خطرات ہوتے ہیں وہ کسی قدر کم بھی ہو جاتے ہیں۔ تاریخ کے طالب علم کے لیے یہ موضوع ہر ہر قدم پر ایک چیلنج ثابت ہوا ہے اور اسے یہ اعتراف کرنے میں قطعی تامل نہیں کہ وہ اس چیلنج کے لیے موزوں تحقیق کنندہ نہیں قصہ کوتاہ سعی محض کو علمی کاوش کی طرح پیش کرنے کا نہ زعم ہے اور نہ استعداد۔

موصول شدہ اکیس جوابات میں ہندستان کے مختلف دینی مدارس اور کچھ ایسی یونیورسٹیوں کی نمائندگی ہوتی ہے جن میں علوم دینیہ کے شعبے بھی ہیں تفصیل حسب ذیل ہے۔

نفع العلماء لکھنؤ	دارالعلوم دیوبند	دارالعلوم مظہر اسلام بریلی	مدتہ الاصلاح سرگرمیہ اعظم لکھنؤ	مدتہ شمس العلوم بدایوں	مرکز سلطان الدار لکھنؤ	علی گڑھ مسلم یونیورسٹی	پنجابی یونیورسٹی	کل تعداد
۷	۷	۱	۱	۱	۱	۲	۱	۲۱

ندوة العلماء سے فارغ تحصیل، حضرات میں سے ۶ نے جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں بھی تعلیم حاصل کی ہے، ان ہی ۶ حضرات میں سے ۴ نے علی گڑھ میں بھی تعلیم حاصل کی۔ ۳ حضرات نے بالترتیب لکھنؤ، برہم پور، اور کناڈا کی یونیورسٹیوں میں بھی تعلیم حاصل کی۔

علماء اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ

حاصل کی۔ غرض یہ کہ ان میں کوئی بھی ایسا عالم دین نہیں ہے جس نے کسی نہ کسی یونیورسٹی سے علوم جدیدہ کی تحصیل نہ کی ہو۔

دارالعلوم دیوبند سے فارغ التحصیل ۷ حضرات میں سے ۴ نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی انہی ۴ میں سے تین حضرات نے جامعہ ملیہ اسلامیہ میں بھی تعلیم حاصل کی، باقی تین حضرات نے صرف علوم دینیہ ہی کی تحصیل کی۔
مدرسۃ الاصلاح سے ایک ہی صاحب کی نمائندگی ہو رہی ہے اور انہوں نے جامعہ ملیہ اسلامیہ میں بھی تعلیم حاصل کی ہے۔

مختلف عہدوں کی نمائندگی اس طرح ہے۔

۲۰۱۲ء سے کم	۲۱-۲۵	۲۶-۳۰	۳۱-۳۵	۳۶-۴۰	۴۱-۴۵	۴۶-۵۰	۵۰ سے اوپر	کل تعداد
۱	۱	۳	۴	۱	۲	۲	۵	۲۱

اکیس حضرات میں سے ۱۸ کا پیشہ معلمی ہے۔ ایک صاحب علوم جدیدہ کی تحصیل میں مشغول ہیں اور باقاعدہ طالب علم ہیں۔ ایک صاحب زراعت کر رہے ہیں اور ایک صاحب (کسی اکیڈمی میں) ملازمت کر رہے ہیں۔

جن ۱۸ حضرات کا پیشہ معلمی ہے ان میں سے دو حضرات جدید طرز کے اسکولوں میں معلم ہیں۔ ۱۱ اشخاص یونیورسٹیوں میں (۹ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں، ایک جواہر لال نہرو یونیورسٹی میں، اور ایک علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں) معلم ہیں اور ۵ دینی مدارس میں (۳ دارالعلوم دیوبند میں، ایک دارالعلوم ندائے حق، جلال پور ضلع فیض آباد میں ایک مدرسہ شمس العلوم بدایوں میں) معلم ہیں۔

مختلف عہدوں کا کالم اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اس میں نمائندگی نامحافظ ہوئی ہے لہذا سوال نامے کی روشنی میں ایک خاص عمر کے گروہ کے جوابات کا محتاط تجزیہ کرنے کی خاطر عہدوں کی گروہ بندی اس طرح کی گئی ہے۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

(۱)	(۲)	(۳)	(۴)	کل تعداد
۲۰ - ۳۰	۳۱ - ۴۰	۴۱ - ۵۰	۵۰ سے اوپر	
۵	۵	۶	۵	۲۱

ذیل میں اسی آخر الذکر جدول کی بنیاد پر مختلف عمر کے لوگوں کے جوابات سے اخذ کیے گئے نتائج کا خلاصہ و تجزیہ پیش کیا جا رہا ہے۔

(۱) ۲۰ سال سے ۳۰ سال تک کی عمر والوں میں مختلف درس گاہوں (قدیم و جدید) کی نمائندگی اس طرح ہے۔

ندوة العلماء ۲، دارالعلوم دیوبند ۲، اور پنجابی یونیورسٹی ۱

اس گروہ کے تمام علما اس نکتے پر متفق ہیں کہ اسلام فکر کی اجازت دیتا ہے اور تاریخ اسلام میں فکر کی سرگرمیاں جو قرآن و سنت کی پابند تھیں عباسی دور تک پہنچتے پہنچتے ختم ہو جاتی ہیں۔ اس ضمن میں دارالعلوم دیوبند، جامعہ منلیہ اسلامیہ اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے فارغ التحصیل ایک یونیورسٹی کے معلم نے اس بات کی طرف خاص طور سے اشارہ کیا ہے کہ فکر قرآن و سنت کی پابند تو تھی لیکن دور عباسیہ تک یہ پابندی پابہ زنجیر نہ تھی۔ ایک عالم کو مستثنیٰ کر کے (جن کی عمر ۲۰ سال ہے اور وہ حال ہی میں جدید علوم کی تحصیل کے لیے یونیورسٹی میں داخل ہوئے ہیں اور غالباً نئے ماحول میں قدیم و جدید علوم کا پرفریب تقادم دیکھ رہے ہیں) سب ہی تسلیم کرتے ہیں کہ اسلامی فکر میں جمود آ گیا ہے۔ جمود کب سے آیا ہے اس کی تاریخ کا قیاس کس نے بھی نہیں کیا ہے لیکن چونکہ اس گروہ کا عام اتفاق اس پر ہے کہ دور عباسیہ تک ہی فکر سرگرم رہی اس لیے دور عباسیہ کا زوال ہی جمود کی تاریخ آغاز قرار پائی گی۔ جمود کی ذمہ داری یہ گروہ جماعتی اور سیاسی حالات پر ڈالتا ہے۔ اجتہاد کے سلسلے میں بھی اس گروہ کے سب سے کم عمر فرد کو مستثنیٰ کر کے سب ہی کا اس پر ادنیٰ ہے کہ اجتہاد کے دروازہ کھلنا چاہیے۔ ان میں سے اکثر کی رائے

یہ ہے کہ اجتہاد کا حق ان کو دیا جائے جو علوم اسلامی پر بھی عبور رکھتے ہوں اور علوم جدیدہ یا حالات زمانہ سے واقف ہوں۔ موجودہ دور میں فکر اسلامی کے احیا کی ضرورت پر بھی اس گروہ میں عام اتفاق ہے۔ ایک عالم نے جدید و قدیم دونوں طرز کے علوم پر عبور رکھتے ہیں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ احیا تو ضرور ہو مگر اس کا مدعا "Revivalism" نہیں بلکہ "Revivification" ہو۔ نیز ان کا خیال ہے کہ یہ احیا صرف اپنی امت کے لیے ہوگا، تمام انسانیت کے فلاح و ترقی میں اس کا معاون ہونا ایک خیال خام ہے۔ احیا کن سمتوں میں ہو اس کے لیے مختلف النوع تجاویز ہیں جن میں مذہب اور عام زندگی کے تمام شعبوں کا احاطہ ہو جاتا ہے۔ اسلامی فکر کی تشکیل نو کے سلسلے میں روٹوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے دارالعلوم دیوبند کے فارغ التحصیل اور وہیں پر اب مدرس بھی ہیں لادینی حرکات اور نئے اور پرانے تعلیم یافتہ کے درمیان حائل خلیج کو قرار دیتے ہیں۔ مجموعی طور پر یہ گروہ جہالت و غفلت اور مذہب کے غلط تصور کو اسلامی فکر کی تشکیل نو میں بڑی رکاوٹ سمجھتا ہے لیکن اسے امید بھی ہے کہ کوشش کرنے پر انھیں دور کیا جاسکتا ہے۔

(۲) ۳۱ سال سے ۴۰ سال تک کی عمر والوں میں مختلف درس گاہوں

(جدید و قدیم) کی نمائندگی اس طرح ہے:-

ندوۃ العلماء ۲، دارالعلوم دیوبند ۲، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ۱

ندوۃ اور دیوبند کے علما اس پر متفق ہیں کہ اسلام فکر کی اجازت دیتا ہے، علی گڑھ کا جواب "گول مول" ہے۔ اسلامی تاریخ کے کن مراحل پر فکر سرگرم رہی ہے اس سلسلے میں تین علما (جن میں دو دارالعلوم دیوبند اور ایک ندوۃ العلماء) فارغ التحصیل ہیں) کا خیال ہے کہ فکر کی سرگرمیاں دور حاضر میں بھی جاری ہیں۔ باقی دو علما میں سے علی گڑھ صاحب خاموش رہتے ہیں اور دوسرے عالم دور خلافت ہی تک فکر کی سرگرمیاں دیکھتے ہیں۔ فکر میں جمود آ گیا ہے، اس سلسلے میں اکثر (دو دیوبندی علما اور ایک ندوۃ العلماء کے عالم) علما کا خیال ہے کہ جمود ہے۔ علی گڑھ صاحب جمود کا لفظ

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

غیر مناسب قرار دیتے ہیں۔ اس گروہ کے اکثر علما کی رائے میں جمود کے لیے سماجی حالات کی ذمہ داری زیادہ ہے اور ایک عالم (ندوة العلماء) کی رائے میں سب سے بڑھ کر (اسلامی دنیا کے) سیاسی نظام پر ہے۔ اجتہاد کا دروازہ کھولا جاسکتا ہے، اس پر اس گروہ میں شامل دیوبند اور ندوہ کے تمام نمائندہ علما متفق ہیں۔ اور اس کا حق ذی شعور اور ذی علم شخص کو دینا تجویز کرتے ہیں۔ فکر اسلامی کے احیاء کے سوال پر بھی اس گروہ کے علمائے دیوبند اور ندوة العلماء اثبات میں جواب دیتے ہیں اور سماجی، سیاسی، مذہبی سمتوں میں اس کی خاص ضرورت کو تسلیم کرتے ہیں۔ اسلامی فکر کی تشکیل نو میں علمائے ندوہ کے مطابق مذہبی کٹر پن، علما کی کم ہمتی اور لکیر کی فیکری، رکاوٹ ہیں اور علمائے دیوبند سماجی اور سیاسی حالات اور آپس کے اختلافات کو رکاوٹ میں قرار دیتے ہیں۔ علی گڑھ صاحب کی روش وہی خاموشی ہے۔

(۴۱) سے ۵۰ سال تک کی عمر والوں میں مختلف درس گاہوں (جدید و قدیم) کی نمائندگی اس طرح ہے۔

ندوة العلماء ۲، دارالعلوم دیوبند ۳، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ۱

اسی گروہ کا اس پر عام اتفاق ہے کہ اسلام فکر کی اجازت دیتا ہے۔ اسلامی تاریخ کے کن کن مراحل پر فکر سرگرم رہی ہے اس پر اس گروہ کے علما کے جوابات یکساں نہیں۔ ندوہ کے علما کا اس پر اتفاق ہے کہ دور حاضر تک اسلامی فکر سرگرم ہے جب کہ علمائے دیوبند میں اس سوال پر اتفاق نہیں، ایک عالم (علوم دینیہ اور جدیدہ سے واقف) توفیق کی تدوین تک کے دور کو اسلامی فکر کی سرگرمی کا دور تصور کرتے ہیں۔ دوسرے دیوبندی علما (جو صرف علوم دینیہ سے واقف ہیں) کا جواب نہ کلیتہً اثبات میں ہے نہ نفی میں۔ علی گڑھ صاحب آٹھویں صدی ہجری تک فکر اسلامی کی سرگرمیاں دیکھتے ہیں۔ کیا اسلامی فکر میں جمود آگیا ہے، اس سلسلے میں ایک دیوبندی عالم (جن کی تعلیم یونیورسٹی کی بھی ہے) اور ایک علی گڑھ صاحب تو اثبات میں جواب دیتے ہیں۔ ندوہ کے ایک عالم کا خیال ہے ”قطعی نہیں“ اور دوسرے

عالم بین بین ہیں۔ دیوبند کے بانی دو علماء اسلامی فکر میں تو نہیں، مفکرین میں جمود دیکھتے ہیں۔ اسلامی فکر میں جمود کے لیے کون سے خاص حالات ذمے دار ہیں، ذمے داری افسردگی ہے یا سماج کی۔ دارالعلوم دیوبند سے فارغ التحصیل دو علماء کا خیال یہ ہے کہ نہ حالات کی ذمے داری ہے نہ سماج کی (کیوں کہ جمود ہے ہی نہیں) باقی علماء سماجی، سیاسی، مذہبی حالات کو ذمے دار قرار دیتے ہیں۔ اجتہاد کے دروازے کھولنے کے سلسلے میں ندوی اور دیوبندی علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ دروازے بند ہی نہیں ہوئے ہیں۔ اجتہاد کا حق کس کو دیا جائے اس پر علی گڑھی صاحب کی رائے یہ ہے کہ اجتہاد اب اجتماعی ہونا چاہیے۔ فکر اسلامی کے احیاء کے سلسلے میں علمائے دیوبند کا خیال ہے کہ احیاء تو ہو لیکن جدت کو راہ نہ دی جائے۔ علماء ندوہ نہ صرف احیاء کے حق میں ہیں بلکہ وہ اسے اور زیادہ متحرک دیکھنا چاہتے ہیں۔ علی گڑھی صاحب بھی احیاء کے حق میں ہیں۔ احیاء کے لیے سمتوں کے تعین کے متعلق اس گروہ کا اتفاق اس پر ہے کہ یہ ہمہ جہت ہو۔ فکر اسلامی کی تشکیل نو کے سلسلے میں کیا رکاوٹیں ہیں، اس سلسلے میں اس گروہ کی آرا مختلف ہیں۔ دیوبند کے علماء قوم کی نا اتفاقی، جہالت، دین کے معاملات میں ناواقف لوگوں کی ”دخل اندازی کا شوق“ اہم رکاوٹیں قرار دیتے ہیں۔ ندوہ کے علماء صحیح مذہب سے ناواقفیت اور غیر مذہبی رجحانات کو رکاوٹ قرار دیتے ہیں۔ علی گڑھی صاحب کی رائے میں علماء کی دور حاضر سے باخبری اس راہ میں حائل ہے۔ مجموعی طور پر اس گروہ میں شامل علماء کا فکر اسلامی کی تشکیل نو سے متعلق مسائل پر کم ہی اتفاق ہے۔ البتہ یہ بات قابل غور ہے کہ اس گروہ میں شامل علماء جو روایت پرستی کے رجحان کی طرف مائل نظر آتے ہیں ان سب کا تعلق دارالعلوم دیوبند سے ہے اور ان میں سے ایک کو مستثنیٰ کر کے جنھوں نے یونیورسٹیوں میں (جامعہ ملیہ اسلامیہ و علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) تعلیم حاصل کی ہے باقی دوسرے علمائے صرف دینی علوم کی تحصیل کی ہے اور وہ ایک دارالعلوم (دیوبند) ہی میں معلم ہیں۔ اسی گروہ کے وہ علماء جن کا فکر اسلامی کی تشکیل کے مختلف مسائل

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

کے سلسلے میں رویہ معتدل ہے وہ ندوۃ العلماء یا علی گڑھ سے فارغ التحصیل ہیں۔
(۴۱) ۵۰ سال سے اوپر کی عمر والوں میں مختلف درس گاہوں کی نمائندگی
اس طرح ہے۔ ندوۃ العلماء، دارالعلوم مظہر اسلام بریلی، مدرسہ شمس العلوم بدایوں،
مدرسۃ الاصلاح، مدرسہ سلطان المدارس۔

اس گروہ میں شامل ندوہ اور مدرسۃ الاصلاح کے دونوں علما (جو جامعہ ملیہ
اسلامیہ سے بھی علوم جدیدہ میں اسناد حاصل کیے ہوئے ہیں) تو اکثر نکتوں پر
متفق ہیں۔ دونوں ہی کا اس پر اتفاق ہے کہ اسلام فکر کی اجازت دیتا ہے، اسلامی
فکر میں جمود آگیا ہے جس کی ذمہ داری سماجی حالات پر زیادہ عائد ہوتی ہے، اجتہاد
کے دروازے کھلنے چاہیں اور اس کا حق انھیں ہو جو علوم دینیہ کے ساتھ عصر حاضر
کے تقاضوں سے بھی باخبر ہوں۔ فکر اسلامی کی تشکیل کے سلسلے میں کیا رکاوٹیں
ہیں اس پر بھی دونوں کا یہ خیال ہے کہ جامعیت رکھنے والے اشخاص و راہنما موجود
نہیں۔ البتہ اگر مل جائیں تو وہ باہمی مشورے سے نئی راہیں نکال سکتے ہیں۔ بریلی
سے فارغ التحصیل عالم کا یہ خیال ہے کہ اسلام فکر کی اجازت ضرور دیتا ہے، لیکن
جمود کے مسئلے پر وہ یہ نسخ اختیار کرتے ہیں کہ اگر ”فکر سے مراد اجتہاد ہے تو
ضرور جمود آگیا ہے“ وہ اجتہاد کے دروازے کھولنے کے حق میں نہیں کیوں کہ
وہ اس سے طرح طرح کے تنازعات کے پھیلنے کا خدشہ محسوس کرتے ہیں۔
مدرسہ شمس العلوم سے تعلق رکھنے والے عالم کے جوابات کسی قدر نامکمل اور مبہم ہیں۔
لیکن ان کا ذہنی رجحان یہ ہے کہ اسلام، غور و خوض کی اجازت دیتا ہے اور علما
نے غور و خوض کر کے جو فقہ تدوین کر دی ہے اس سے تجاوز درست نہیں۔ مدرسہ
سلطان المدارس کے شیعہ عالم کے نظریات بہت واضح ہیں وہ کہتے ہیں کہ اسلام
قطعی فکر کی اجازت دیتا ہے۔ فکر ہمیشہ سرگرم رہی ہے۔ اجتہاد کا دروازہ کبھی بند
نہیں ہوا۔ فکر کے احیا کی ضرورت ہے۔ ساتھ ہی وہ ایسی اسلامی فکر کی دعوت
دیتے ہیں جس سے مختلف اسلامی طبقات کو یکجا کیا جاسکے۔ لیکن انھیں اس کام

علماء اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ

میں عوام کی طرف سے سخت رکاوٹ ڈالنے کا خطرہ ہے۔ اس گروہ میں بھی قدامت پسند یا روایت پسند اور جدید فکر کے حامل علما کے خیالات و رجحانات جلوہ گر نظر آتے ہیں۔

اس سماجیاتی مطالعے سے اگر کوئی نتیجہ سامنے آتا ہے تو وہ یہ کہ علوم جدیدہ اور علوم دینیہ میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ پیش نظر سماجیاتی تجزیے کی بنیاد پر یہ بات بھی کہی جاسکتی ہے کہ علوم دینیہ کے بعد یونیورسٹیوں میں علوم جدیدہ کی تحصیل کرنے والے علما مجموعی طور پر روایت پرستی کے مخالف، اپنی قلمبندی کی کمزوریوں سے بہ خوبی واقف اور عصری تقاضوں سے پوری طرح آشنا ہیں۔ وہ جدیدیت کی رو میں بہہ کر ”ترک اسلام“ نہیں کر بیٹھے ہیں، بلکہ نئے حالات میں اسلامی فکر کی تشکیل جدید کے مسئلے پر جس کی اہمیت سے کوئی باشعور اور ذی علم انکار نہیں کر سکتا، وہ زیادہ مثبت رویہ رکھتے ہیں اور واقعی ”فکر“ کر رہے ہیں۔ دوسری طرف وہ علما ہیں جن کی رسائی علوم جدیدہ تک نہیں ہو سکی۔ لیکن دینی مدارس میں انھیں کواہمیت حاصل ہے اور سماج میں وہی لوگ ”عالم“ مانے جاتے ہیں۔ وہ اپنے اسی اثر کو جدید ذہن سے آراستہ دانشوروں کی راہ میں اٹکاتے ہیں اور اس طرح جدید دانشور صرف ”علمی کاوشوں“ تک محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس کی ان کاوشوں کی اشاعت دانشوروں کے ایک مخصوص طبقے تک محدود ہو کر رہ جاتی ہے کیوں کہ کسی دارالعلوم کے نصاب میں اس کی تصانیف شامل نہیں کی جاسکتیں کیوں کہ نصاب میں ایسی گنجائش نہیں ہے۔ غرضیکہ وہاں کسی ”اقبال“ کا اقبال بلند نہیں۔ ابھی تک تو عام رجحان یہ رہا ہے کہ دینی مدارس سے فارغ التحصیل علما و فضلا یونیورسٹیوں میں آئے ہیں اور وہاں جدید علم کی تحصیل کر کے اسلامی فکر کو نئی وسعتیں

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

دینے کی کوششیں کی ہیں لیکن وہ ان کوششوں کے دوران، اور نتیجے میں اپنے محور سے کٹ ضرور گئے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ ان کے خیالات خود ان کے اپنے مدارس کے احاطوں میں داخل نہیں ہو پاتے۔ کیا ہی اچھا ہو کہ ”طرز کہن“ کچھ بدلے اور یونیورسٹیوں کے دانشور دینی مدارس میں جائیں اور ان مدارس کے احاطوں میں علوم جدیدہ اور علوم دینیہ کے ”اتصال“ سے نئی راہیں نکالیں۔ یہ روش اگر رواج پاگئی تو کچھ عجب نہیں کہ یونیورسٹیوں اور دینی مدارس سے قدیم و جدید علوم پر حاوی دانشوروں کی نکالی ہوئی راہوں کا کسی جگہ سنگم ہو جائے۔ ایسا ہو گیا تو اُسے ہم واقعی نشاۃ ثانیہ کہیں گے۔

کنٹونمنٹ پبلک لائبریری

لارڈ اولڈین سٹریٹ مال روڈ اولڈین